

JEAN GRONDIN

Del sentido de las cosas

La idea de la metafísica

Herder

Jean Grondin

Del sentido de las cosas

La idea de la metafísica

Traducción de
VÍCTOR GOLDSTEIN

Herder

Título original: Du sens des choses. L'idée de la métaphysique
Traducción: Víctor Goldstein
Diseño de la cubierta: Dani Sanchis
Edición digital: José Toribio Barba

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3934-6

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

A Copain y a todos sus amigos del reino animal,
que me enseñaron a admirar el sentido de las cosas.

Cosa muy ardua y rarísima es, amigo Cenobio, alcanzar conocimiento
y declarar a los hombres el orden de las cosas, el propio de cada una,
ya sobre todo el del conjunto o universalidad con que es moderado y regido este mundo.
AGUSTÍN [1]

1 *De ordine*, 1.1.1 (trad. de P. Victorino Capánaga: www.augustinus.it/spagnolo/ordine/index2.htm [consulta: 11-12-2017]). [Salvo indicación en contrario (como en este caso), todas las citas textuales de otros autores son traducción de V. G., y en todos los casos los agregados en latín o griego que se hallan entre paréntesis y cursiva son del autor. *(N. del T.)*].

Prefacio

Hermenéutica metafísica

Al dar testimonio de la vitalidad inesperada de las investigaciones de metafísica, las lecciones de la cátedra «Étienne Gilson» se impusieron como uno de los foros filosóficos más estimulantes de nuestro tiempo. Por lo que a mí respecta, es para mí —un muy pero muy modesto alumno de alumnos a quien Étienne Gilson contribuyó a educar durante sus estadías en Canadá, donde fundó instituciones y tradiciones duraderas—[1] un inmenso honor formar parte de él y agregarle mi granito de arena, o mi gotita de sirope de arce, a esta institución de entrevistas que tanto hizo para relanzar las discusiones sobre la metafísica, que me esforzaré por presentar aquí como una escucha del sentido de las cosas. Agradezco calurosamente al director de la cátedra «Étienne Gilson», Philippe Capelle-Dumont, y al decano de la Facultad de Filosofía del Instituto católico de París, Emmanuel Falque, por su invitación a este sexteto de meditaciones metafísicas, y también les doy las gracias *a priori* a todos los oyentes y a los lectores por su escucha y sus respuestas.

Los estudios que siguen se proponen bosquejar algunas de las ideas directrices de una hermenéutica metafísica. So pena de convertirse en un asunto escolástico o de etiquetas, la filosofía no debería cargarse demasiado con títulos ni con rúbricas. La filosofía, como amor a la sabiduría, se practica, muy simplemente, y su tarea es pensar lo que es en la perspectiva más atenta y más rigurosa posible. Las etiquetas tienen la desgracia de limitar su alcance y suscitar inútiles peleas pueblerinas (no obstante, la historia demuestra que eso es inevitable). En consecuencia, no se las utilizará sino con la más extrema circunspección, incluso *sous rature*.

El principio de los principios de una hermenéutica metafísica es que el hombre es un ser de comprensiones y que lo que él trata de comprender es el sentido de las cosas. Tendremos que explicar esa idea del sentido de las cosas (a partir de la Tercera lección), pero en esa noción de una metafísica hermenéutica, los términos de «metafísica» y de «hermenéutica» quieren ser entendidos como sustantivos y adjetivos: es a la vez la metafísica la que es hermenéutica y la hermenéutica la que es metafísica. Esto es cierto en el sentido más elemental de las cosas, del sentido de las cosas que una hermenéutica y una metafísica tienen por vocación llevar al concepto: así como una metafísica no puede desplegarse sin una hermenéutica, sin poner en marcha una interpretación y ser producto de un ser que no ceja en comprender el mundo, experimentando y presintiendo el sentido de las cosas, del mismo modo una hermenéutica no puede dejar de ser metafísica en el doble sentido en que lo que ella piensa es algo que es y en que lo que es entonces comprendido lo es necesariamente a la luz de su sentido, que a la vez lo envuelve y lo supera.

Al defender una hermenéutica metafísica, no sostenemos que habría que aplicar a la metafísica un bloque de doctrinas hermenéuticas, elaboradas por autores como Heidegger, Gadamer o Ricœur, aunque esa aportación no sería desdeñable. Tampoco queremos decir que la metafísica debería añadirse a o injertarse en una hermenéutica que permanecería incompleta sin ella, aun cuando sería bueno que la hermenéutica se volviera más consciente de su tenor hermenéutico.[2] No se trata de poner juntos o en diálogo corpus que se habrían ignorado injustamente (aunque sea cierto decir que, la mayoría de las veces, los especialistas en metafísica no lo son de la hermenéutica,[3] y viceversa), sino que se trata de pensar las cosas mismas. Según la concepción aquí defendida, es la filosofía misma la que es una hermenéutica metafísica o una metafísica hermenéutica: si la hermenéutica define su método, el de una interpretación de lo real al acecho de su sentido, la metafísica la caracteriza por lo que respecta a su objeto. La hermenéutica consiste en un esfuerzo por *comprender* y la metafísica en una tentativa por comprender el *ser* a partir de sus *razones*. En las dos, por lo tanto, se descubre la misma aspiración. Pero, un poco curiosamente, aquellos que se ocupan de la hermenéutica se focalizan en la comprensión (sus operaciones y sus construcciones, sus conceptos y sus estados afectivos), a menudo al punto de olvidar sus objetos, el ser, la verdad y el

sentido, como si la comprensión no fuera de entrada transitiva o intencional, mientras que aquellos que practican la metafísica se concentran, en la justa medida, en el ser y sus principios, pero a veces sin prestar atención a su propia labor de comprensión, necesariamente hermenéutica.

La metafísica es el esfuerzo vigilante del pensamiento humano de comprender el conjunto de la realidad y sus razones. Como esfuerzo de inteligencia, ella despliega una hermenéutica, la cual es un arte del comprender y del desciframiento. Por lo tanto, no hay metafísica sin una hermenéutica que se muestre atenta al sentido de las cosas y de las palabras. Resta explicitar, poner en claro esa hermenéutica, y eso es lo que intentaremos hacer en estas lecciones.

Los títulos y las rúbricas, volvamos a decirlo, importan poco. Lo que cuenta es la filosofía misma, la inteligencia de lo real a la luz de su sentido y de sus razones, que no puede ser al mismo tiempo una metafísica y una hermenéutica. En todas las épocas la filosofía descansó en una metafísica en el sentido en que Descartes decía ya en su Carta-prefacio a la edición francesa de *Los principios de la filosofía*[*] que «la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol: el tronco es la Física, cuyas raíces son la Metafísica, las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias, que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral».[4]

Todo el tronco de la ciencia, con su sentido de lo universal, de los fundamentos y las causas, de la razón y la demostración, se alza en efecto sobre cimientos metafísicos. Esas raíces están alimentadas por un «suelo» hermenéutico, el humus que somos —ya se lo llame *ego*, *Dasein* u *homo sapiens*—, que quiere comprender algo del sentido de las cosas y de su propia existencia. El esfuerzo de comprensión que anima a una metafísica hermenéutica debe permitirle, tanto a la existencia como a la filosofía, abordar una respuesta a las cuestiones cardinales de la razón humana, que son para Kant: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?

Del tronco de la filosofía, así arraigada en una metafísica hermenéutica, salen el resto de las ramas del saber, que Descartes remite a las tres «m», la medicina, la mecánica y la moral. La medicina se encuentra probablemente nombrada en primer lugar por el autor de las *Meditaciones metafísicas* porque prolonga la vocación terapéutica de la filosofía. El objetivo de la

medicina es curar *(medeor)*, y no es un azar si la filosofía muy pronto se vio comprendida como una terapia y un cuidado del alma. El arte médico mismo no puede dejar de ser de primera importancia para un ser que tiene la preocupación de su ser y, sobre todo, de los suyos, y nos proveerá de varias ilustraciones de lo que significa ponerse en busca del sentido y de la verdad de las cosas. En cuanto a la «mecánica», puede resumir aquí toda la industria (en el sentido cartesiano) y el saber del hombre, dando testimonio de sus capacidades de comprender, de estructurar y de aceptar el curso de las cosas. Por último, la moral: si la metafísica es una hermenéutica porque es el hecho de un ser que quiere comprender algo en el sentido de su existencia, ese sentido del sentido se convierte por sí mismo en un sentido práctico. Cuando se presiente cómo se conducen las cosas y lo que ellas exigen de nosotros, se actúa en consecuencia, con sentido común. Como lo quiere el marco de estas lecciones, el acento recaerá aquí en la metafísica.

Antes de presentar lo que hay que entender por el sentido de las cosas, que es a la vez metafísico y hermenéutico, nos proponemos bosquejar un retrato de la situación actual de la metafísica (Primera lección) y esbozar una respuesta a la pregunta: «Entonces, ¿qué es la metafísica?» (Segunda lección).

1 A este respecto, permítaseme evocar la conferencia que pronunció ante los estudiantes de la Universidad de Montreal el 19 de marzo de 1963 y que solo muy recientemente fue publicada en francés, «Réflexions sur l'éducation philosophique», en *Conférence*, vol. 26 (2008), pp. 611-631. De buena gana retengo de esto lo que él decía sobre los filósofos que quieren complacer a sus contemporáneos, p. 617: «Si vosotros deseáis convertiros en filósofos para haceros agradables a vuestros contemporáneos, perded toda esperanza. Nunca hay que filosofar cuando uno es invitado a casa de alguien porque inmediatamente se vuelve imposible la conversación. Por otra parte, esa es la razón por la cual, no sabiendo cómo librarse de Sócrates, los atenienses decidieron envenenarlo. Por lo general, si se mezcla en la conversación, es el filósofo el que comienza por envenenar a los otros. Cuando está presente, como se dice, ya no se puede charlar. En lenguaje familiar, Sócrates es un chinche. En argot contemporáneo, es un pesado».

2 En otra parte hemos insistido en esa dimensión metafísica de los pensamientos de Heidegger («Pourquoi réveiller la question de l'être?», en J.-F. Mattéi [ed.], *Heidegger et l'énigme de l'être*, París, PUF, col. «Débats philosophiques», 2004, pp. 43-69), Gadamer («La thèse de l'herméneutique sur l'être», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 4 [2006], pp. 469-481) y Ricœur (*Paul Ricœur*, París, PUF, col. «Que sais je?», 2013). Sobre la dimensión metafísica de la hermenéutica, véase también el Epílogo de la presente obra.

3 Una notable excepción a esa ignorancia recíproca es la de Jean Greisch, cuya obra consagrada a

las comparaciones entre la hermenéutica y la metafísica está en alemán: *Hermeneutik und Metaphysik*, Múnich, Wilhelm Finkelstein, 1993.

* Solo a título indicativo, el hecho de citar un libro en castellano significa que tiene traducción en nuestra lengua. Únicamente se darán sus referencias bibliográficas completas (editorial, etc.) cuando sean citados con dichas referencias en el texto o las notas al pie. *(N. del T.)*

4 R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, trad. de G. Quintás Alonso, Barcelona, RBA, 2002, p. 15 [ed. Adam y Tannery (AT), IX, 2].

Primera lección

Hermenéutica de la situación actual de la metafísica

La metafísica es un coloquio de larga duración sobre el sentido de las cosas. Precisamente en este espíritu me gustaría retomar aquí la cuestión planteada por Pierre Aubenque cuando se preguntó si era preciso deconstruir la metafísica. Como aristotélico prudente a quien le gusta parar mientes en las aporías de los grandes problemas filosóficos y su dimensión histórica, él prevenía a su lector acerca de que no ofrecería una respuesta inmediata a su pregunta,[1] al tiempo que recordaba, con Kant, en la última línea de sus memorables conferencias, que la metafísica, a pesar de todo, seguía siendo la respiración misma del pensamiento.[2] La metafísica es el aire que respira la filosofía, y con el cual, habida cuenta de su condición asmática de finitud, nunca terminó de hacer la hermenéutica. Una filosofía que pretenda estar exenta de metafísica o, peor, que pretenda estar más allá de la metafísica, necesariamente carece de aire y se agota con rapidez.

Es cierto que la metafísica se presenta, sobre todo en la actualidad, bajo los rasgos de la deconstrucción. Pero una deconstrucción no apunta solamente a destruir; también, y sobre todo, apunta a resaltar el sentido de las cosas, en este caso de la metafísica misma. Está claro que ya casi nadie practica una metafísica de manual en el sentido en que habría tratados de metafísica como hay compendios de anatomía, de aritmética o de fonética.

Aunque, por su esfuerzo de sistematización y su preocupación didáctica, esos antiguos manuales no siempre carezcan de interés, hacer metafísica hoy, en el siglo XXI y para este siglo, es otra cosa. Hoy, es decir, después del Romanticismo y su descubrimiento de la conciencia histórica que nos

obliga a tener en cuenta la infinita diversidad, por lo tanto también la riqueza, de los pensamientos metafísicos, incluso de aquellos que se desarrollaron fuera del área occidental.[3] Por eso estos últimos decenios la metafísica fue objeto de estudios históricos de primerísimo orden. A este respecto, Étienne Gilson fue un formidable pionero. Piénsese sobre todo en *El ser y la esencia*, que fue una de las primeras historias metafísicas de la metafísica. Otros metafísicos y otras historias tomaron su relevo, aunque sin igualar siempre la feliz fusión del sentido histórico, del rigor metafísico y del talento literario que distinguía al académico francés. Su modelo, como el de algunos otros, entre ellos Martin Heidegger y Pierre Aubenque, sirvió de inspiración a notables trabajos históricos que nos ayudaron a apreciar mejor tanto el conjunto de la tradición metafísica como sus figuras particulares.[4]

Dos tentaciones en la lectura de la historia de la metafísica

En estas relecturas de la metafísica hay dos tentaciones a las que es importante resistir, incluso si, como ocurre con toda tentación, puede estar permitido sucumbir a ella de vez en cuando: la tentación demasiado unificadora (que tiende a homogeneizar) y la tentación plural (que tiende a distinguir). Para la primera —a la que en ocasiones estoy tentado de ceder (si una tentación no es atractiva, no es una tentación) privilegiando de buena gana el fundamento platónico de la metafísica—, no habría más que un solo pensamiento metafísico, cuya constitución se encontraría, salvo algunas diferencias insignificantes, en todas las figuras históricas de la metafísica. Sucumben a esa solicitación, con seguridad, todos aquellos que tratan de «superar» la metafísica, porque para eso hay que reducirla a uno solo de sus avatares, pero igualmente aquellos que quieren defender una de sus versiones, considerada como más fundamental o constante que las otras. El límite de esas tentativas cae por su propio peso: reducen demasiado someramente la metafísica a una sola de sus floraciones, desdeñando hacer justicia a su efervescente diversidad.

También hay que cuidarse de la otra tentación, que consistiría en decir que no hay *una* metafísica, sino *unas* metafísicas. La metafísica no existiría sino en plural: la metafísica del espíritu no sería la del ser, que sería totalmente

distinta de la metafísica del Uno; la metafísica de Spinoza no sería la de Descartes, que estaría a mil leguas de la de Suárez, la de Averroes o la de Avicena, etc. Esta lectura plural, a su vez, puede ser objeto de una diferenciación inaudita que conduce a ver varias metafísicas en un solo y mismo autor, ya se haga en una perspectiva sistemática o cronológica: del mismo modo que habría habido cohabitación de varias metafísicas en Descartes,[5] así también diferentes «sistemas» de metafísica se habrían sucedido en Aristóteles, Leibniz,[6] Schelling o Heidegger. La investigación histórica cada vez más profunda es el ámbito de un refinamiento interminable. Pero ese sentido de la diferencia no puede hacer sombra a la unidad presunta de la metafísica, que debe ser preservada si debe seguir siendo sensato hablar de metafísica. Si no hay metafísica en singular, hay que inventar nuevas palabras para cada una de las disciplinas particulares llamadas a ocupar el papel de *prima philosophia*.

Ningún historiador de la metafísica escapará totalmente a esas dos tentaciones, unitaria y plural, pero es bueno estar advertido acerca de esto si se quiere hablar de metafísica de manera responsable, vale decir, haciendo justicia a su diversidad y a su unidad indispensables.

Metafísica después de las deconstrucciones de la metafísica

> En nuestros días, la metafísica no se acaba de acabar,
> y el fin de la metafísica es nuestra metafísica inconfesada.
> EMMANUEL LEVINAS [7]

Hacer metafísica hoy es practicarla después de la sucesión de las innumerables tentativas que buscan superarla. Esas empresas no solo jalonaron sino que probablemente definieron la modernidad como tentativa de salida fuera de la metafísica. Sin decir que habríamos entrado en una posmodernidad, se ha vuelto indiscutible que esas mismas superaciones tienen una historia, de la que se puede afirmar, con la perspectiva que da el tiempo, que forma parte del destino de la metafísica que buscaban deconstruir. Así, la doble distancia histórica respecto de la metafísica misma y de esas incesantes tentativas de superación nos obliga a replantearnos la metafísica, lo que puede ser, la manera en que es practicada y lo que tiene para decirnos. Precisamente desde ese punto de vista hablaré

aquí de la idea de la metafísica.

Es lo que se hace hoy, y humildemente, por cierto, también lo haré yo, hablando de la metafísica en un sentido que no es de entrada despreciativo. Hace treinta o cuarenta años habría sido lisa y llanamente impensable. Casi todas las escuelas filosóficas, incluso aquellas que la pasaban escrupulosamente por alto, se entendían en la urgencia de superar el imperio de la metafísica (aunque se presentaba muy raramente por sí misma; en todo caso se lo hacía muy mal y de una manera extraordinariamente caricaturesca o ideológica). Era el *leitmotiv* —y todavía lo es aquí y allá, por supuesto, ya que los afectos filosóficos nunca mueren totalmente— de las dos grandes corrientes filosóficas que eran la filosofía analítica surgida del positivismo lógico (Wittgenstein, Carnap, Popper) y la fenomenología en su primera ola (Husserl,[8] Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Derrida). En los dos casos, en los dos campos, se trataba de deshacerse de «la» metafísica, cualquiera que fuese su concepto (solo nos garantizaban que se trataba de algo feo), con el objeto de volverse finalmente hacia las cosas mismas, las verdaderas cosas, cualesquiera que fuesen, pero la mayoría de las veces se trataba de la «experiencia», del mundo físico, sensible o sensual, de la materia, del cuerpo, del tiempo o del lenguaje, de los que la metafísica, al parecer, jamás habría hablado, totalmente sometida como estaba a *entia rationis* ajenos a nuestro mundo «real».

Sobre este punto, el acuerdo de las dos escuelas dominantes era total y ensordecedor. Ensordecedor porque era muy ruidoso, sofocaba las voces de la misma metafísica, pero sobre todo porque pasaba por alto sus propias presuposiciones metafísicas. Tales presuposiciones eran por lo menos de dos órdenes, y en retrospectiva son fáciles de identificar. Por un lado, es imposible superar la metafísica sin defender una concepción que pretenda ser más justa que aquello que la filosofía (o la *prima philosophia*) debe ser. Pero es muy difícil definir la filosofía de otro modo que por aquello que siempre fue. Por lo tanto, no se puede superar la metafísica sino por otra metafísica, una metafísica mejor. Por otro lado, no es posible volverse hacia las mismas cosas, cualesquiera que fuesen, una vez más, sino porque se tiene una idea de lo que dichas cosas deben ser, en consecuencia de lo que constituye su esencia verdadera, de lo que es la «verdadera realidad». Sin embargo, abarcar una concepción de lo que son o deben ser esas cosas mismas, y por lo tanto de lo que ocurre con el ser en cuanto ser, es *nolens*

volens defender cierta metafísica. Así, la metafísica del Círculo de Viena era radicalmente nominalista mientras que la de Husserl o Sartre pretendía ser generalmente fenomenalista (y, a partir de entonces, secretamente nominalista).

La historia nos lo enseña: es imposible superar la metafísica sin presuponer otra metafísica que pretenda saber mejor tanto lo que debe ser la filosofía como lo que supuestamente son las cosas mismas. Esta toma de conciencia de los presupuestos metafísicos de toda superación de la metafísica (por eso no es necesario recordar *aquí* que la idea de *superación* forma parte ya del prefijo de la metafísica, «*meta*», por consiguiente de su movilidad esencial)[9] hace que haya vuelto a ser posible, hasta diría necesario, hacer metafísica, es decir, practicar una filosofía que sabe lo que hace en vez de obstinarse en aserrar la rama sobre la cual está sentada.

La metametafísica y la metafísica en acto

> Toda metafísica, si no se limita uno a hablar de ella, sino que la cultiva,
> la hace, es siempre necesariamente un asunto fatigoso.
>
> KARL RAHNER [10]

Hay dos grandes maneras de tratar acerca de la metafísica, que probablemente son inseparables, pero que por lo menos idealmente se pueden distinguir. Para decirlo con pocas palabras, uno puede o bien *hablar* de la metafísica o *hacerla*. Si la segunda puede ser llamada la «metafísica en acto», la primera es más bien un discurso sobre la metafísica, una «metametafísica», si se quiere. Como lo evoca Rahner, probablemente es más fácil hablar de metafísica que hacerla, pero sería ingenuo pensar que se pueda hablar de metafísica (y no hablar sino de manera histórica) sin practicarla.

Por cierto, no es falso decir que la mayoría de los discursos de metafísica, para retomar un título de Leibniz, habrán sido en nuestra época —¿aunque tal vez haya sido así en cualquier época?— discursos *sobre* la metafísica más que auténticas meditaciones metafísicas. No es metafísico quien quiere, y dedicarse hoy a la metafísica es exponerse a grandes riesgos, entre ellos el riesgo del ridículo. Aunque no se pueda ya hablar tan ingenuamente del cierre o de la necesaria superación de la metafísica, como era la norma hace

cuarenta años, los tratados de metafísica o las obras abiertamente metafísicas siguen siendo escasas (hubo incluso bastantes pocas en la historia). Hay cierto pudor, un malestar del pensamiento en decirse abiertamente metafísico. Tal vez ese malestar, que es totalmente sano si da testimonio de un respeto frente a su objeto, mejoraría si fuera un poco superado. En esto cabe inspirarse en el testimonio que nos entregan los dos más ardientes promotores de la superación de la metafísica, Kant y Heidegger.

Sus poderosos pensamientos y sus argumentos, en efecto, presidieron todas las superaciones de la metafísica que marcaron la modernidad y su posmodernidad. No obstante, los dos titanes defienden concepciones muy diferentes, a pesar de ciertos aires de familia, de lo que es la metafísica y de las razones por las cuales debe ser superada. Recordaré brevemente esas diferencias, bien conocidas,[11] con el objeto de mostrar que es muy difícil hablar de la metafísica (y por lo tanto, permanecer en una «metametafísica») sin hacerla, vale decir, sin practicar una metafísica en acto.

Kant: una metametafísica sostenida por una metafísica en acto

Kant entiende generalmente por metafísica, en el sentido digamos peyorativo (porque también conoce un uso más neutro del término, al que identifica entonces con todo conocimiento *a priori;* pensemos, por ejemplo, en la exposición «metafísica» del espacio y el tiempo o en su deducción metafísica de las categorías en la *Crítica de la razón pura*), un conocimiento que aspira a superar los límites de la experiencia posible. Kant sigue aquí la inteligencia de la metafísica que la convierte en un conocimiento *meta ta physika*, que gira sobre el más allá de lo físico.[12] Puede hablarse de una concepción suprasensible o teológica de la metafísica. Cae por su propio peso por qué la metafísica así definida debe ser problemática: en efecto, ¿cómo hacer la experiencia de aquello que supera toda experiencia posible? El gran reproche que Kant dirige a la metafísica, en suma, es querer ser una «meta-física». La simplicidad de este argumento contribuyó no poco al éxito de la obra, por otra parte difícil, que es la *Crítica de la razón pura* y al descrédito que padece desde entonces la

metafísica, de la que puede decirse que después de Kant dejó de ser una ciencia en el sentido fuerte del término, suponiendo que alguna vez lo haya sido antes de él, lo que dista de ser evidente (los empiristas nunca creyeron en ella, Descartes hablaba con desdén de la metafísica de la escuela, los nominalistas se reían de las esencias metafísicas y Aristóteles ya deconstruía el mundo «metafísico» de las ideas de Platón, al tiempo que era aquel que pensó tanto la idea de una metafísica, o de una filosofía primera, como la trascendencia radical del primer principio, pensamiento del pensamiento).

Sin embargo, ese argumento tan sencillo —la metafísica es culpable de ser metafísica— no impide al mismo Kant hacer metafísica, metafísica en acto, si se quiere. Si él se interesa en las condiciones de posibilidad de la metafísica, como lo reconoce incesantemente, es con el objeto de finalmente hacer posible una metafísica. Su *Crítica de la razón pura*, explica a menudo, quiere interrogarse sobre la piedra de toque de una metafísica para hacerla finalmente creíble.[13] El sentido mismo de un tribunal crítico de la razón pura es llevar a cabo una investigación sobre la legitimidad de un conocimiento metafísico anterior y con el objeto de elaborar semejante metafísica, proyecto que resume a la perfección el título de su ensayo de 1783: *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*. El gran defecto de la metafísica antes de él habría sido haber desdeñado ese examen de las pretensiones legítimas de la razón pura (en sus términos, la metafísica habría sido un asunto dogmático y no crítico, vale decir, seguro en sus pretensiones). Por otra parte, Kant mantuvo la promesa: así como lo había anunciado en el prefacio a la primera edición de su *Crítica*,[14] entregó una metafísica de la naturaleza, tanto en la analítica de los principios de su *Crítica de la razón pura* de 1781, como en sus *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de 1786, por no mencionar su *Opus postumum*, del mismo modo que una *metafísica* de las costumbres (cuyos *Fundamentos* presentó en su famosa obra de 1785). Probablemente se vio con demasiada frecuencia en ella una ética (por otra parte, Kant siempre se defendió de haber querido proponer una nueva ética, como si el mundo esperara algo semejante),[15] mientras que se trataba, si los títulos significan algo, de una metafísica. Por lo tanto, hay que creer que la metafísica sin lugar a dudas era posible para Kant. Mostrar cómo sería

presentar aquí una larga tesis sobre él (o, en mi humilde caso, repetir lo que dije en mis libros sobre Kant).[16] Me contentaré con recordar que la metafísica es posible para él cuando se limita a ser un conocimiento de las «condiciones *a priori* de la experiencia», teórica y práctica, o de los «objetos de una experiencia posible».[17] Esta metafísica tiene de sutil el hecho de que permanece atada a la experiencia (*bathos* o piedra de toque de todo saber), pareciendo así respetar las prohibiciones kantianas sobre todo conocimiento que pretenda superar los límites del mundo empírico, pero los transgrede *de facto* al abocarse a las *condiciones*, *a priori* forzosamente (por lo demás, pocos autores hay que hayan hablado tanto de *a priori* como Kant), de esa experiencia, que son las categorías y los principios del entendimiento puro para el conocimiento teórico y las postulaciones de la razón práctica en el campo de las costumbres. En ambos casos es difícil no hablar de metafísica, y Kant en modo alguno se niega, puesto que trata expresamente de los «primeros principios *metafísicos*» de la ciencia de la naturaleza y de las costumbres.

¿Cómo justificar este conocimiento, que es debidamente calificado de metafísico? Es legítimo, dice en sustancia Kant, porque sin él la experiencia, de la naturaleza y de las costumbres, administrada respectivamente por la razón teórica y práctica, no sería posible. Vemos así que el mismo Kant no puede tener la pretensión de superar la metafísica, ni siquiera de hablar de la metafísica, sin hacerla, es decir, sin elaborar lo que H. J. Paton justamente llamó una «metafísica de la experiencia».[18] Por lo tanto, no hay en Kant una «metametafísica» (o sea, un discurso sobre la metafísica) sin una metafísica en acto. Como corolario, esta metafísica que propone Kant termina por responder a las cuestiones más clásicas de la metafísica. La metafísica, según su división escolar en *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*,[19] se interroga, en su enfoque ontológico, también sobre el ser en cuanto ser, así como, en su orientación más teológica, sobre el principio trascendente de lo que es. Si la respuesta a la cuestión de la metafísica general o a la ontología se encuentra en la analítica del entendimiento puro, es en su metafísica de la razón práctica donde Kant responde a la más fuerte preocupación de la metafísica especial y de la teología racional, la de una prueba creíble de la existencia de Dios, que permita validar la lógica todavía leibniziana del sistema de la gracia en el Canon de la primera *Crítica*:[20] sin Dios y sin la perspectiva de una vida

futura, argumenta Kant en 1781, debemos «tomar los principios morales por vanas quimeras *(leere Hirngespinste)*».[21] Si Kant es el peor enemigo o el Robespierre de la metafísica (Heine), esta no necesita amigos, porque sus sepultureros son entonces sus mejores comadronas. En caso de necesidad, su posterioridad inmediata lo confirmó a su manera: la metafísica en acto del criticismo dio lugar a un increíble despertar del pensamiento metafísico en el seno del idealismo alemán. Contrariamente a lo que se hubiera podido esperar, Kant no puso un freno a las reflexiones metafísicas sino que las reactivó. Por otra parte, es más la metafísica en acto de Kant la que inspiró a sus herederos que la destrucción que él practicaba en su metametafísica. Después de Hegel, lo cierto será un poco lo contrario.

La metametafísica de Heidegger que trata de responder los interrogantes de la metafísica

Semejante metafísica en acto se encuentra en la metametafísica no menos influyente de Heidegger. Incluso si conoce bien a Kant y en ocasiones se inspira en él afectuosamente, Heidegger defiende una concepción muy diferente de la metafísica y de las razones por las cuales debe ser superada. Para Heidegger, el problema fundamental no es ya, como en Kant, determinar si es posible un conocimiento suprasensible. El desafío es más bien saber si el pensamiento metafísico como tal es capaz de plantear la cuestión del ser. A esta cuestión, el corpus heideggeriano ofrece por lo menos dos respuestas, bastante contrastadas. En *Ser y tiempo* y todavía más en *Kant y el problema de la metafísica* y *¿Qué es metafísica?* (1929), Heidegger todavía cree que es posible pensar la cuestión del ser bajo la égida de la metafísica (o de la ontología), a condición de hacer de la metafísica una reflexión sobre la condición temporal de nuestra inteligencia del ser. La metafísica que Heidegger encara entonces pretende ser una «metafísica del *Dasein*», así como la llamará inmediatamente después de *Ser y tiempo*, es decir, una ontología de ese ente que comprende al ser de manera temporal porque él mismo está traspasado por una mortalidad inexorable, que él conoce pero que no quiere ver. Esa condición temporal sería la razón por la cual la metafísica, a lo largo de toda su historia, habría complementado, como por compensación, al ser que ella formula como

verdadero, el *ontos on*, con un coeficiente de permanencia o de atemporalidad (teniendo el ser verdadero su sede en la idea intemporal, según Platón, en la permanencia de la sustancia, según Aristóteles, luego en la del Dios creador de los medievales o del *ego* absoluto de los modernos, de Descartes a Husserl). Está muy claro que el Heidegger de *Ser y tiempo* o, más exactamente, el de 1929, piensa que es posible una metafísica en el suelo más radical de una ontología del *Dasein*.

Pero aquel que uno llama, probablemente con demasiada comodidad, teniendo en cuenta los numerosos sobresaltos y giros que nos hace descubrir la edición de sus obras completas, el segundo o el último Heidegger terminó por abandonar esa esperanza de una resurrección de la cuestión del ser bajo el padrinazgo de la metafísica. En virtud de una lógica que aquí no reproduciré,[22] Heidegger incluso se metamorfoseó en crítico de todo pensamiento metafísico debido a que este sería visceralmente incapaz de pensar el ser. Esta crítica es tan virulenta que no es posible dejar de pensar que no pudo surgir sino de un metafísico que en el fondo se considera engañado por lo que fue la metafísica. Parafraseando a William Congreve, *hell hath no fury like a metaphysician scorned*.

Aquí la metafísica cambia de sentido. Ya no designa, como en Kant, un conocimiento suprasensible de realidades inaccesibles en toda experiencia, más bien define un «modo de pensamiento», característico del Occidente (pero cuya extensión ahora sería planetaria), que busca explicar al ente desde sus razones últimas y a partir de entonces volverlo disponible, previsible, dócil a nuestra dominación. La metafísica es entonces todo salvo un pensamiento del ser, porque el ser, machacará con fuerza y poesía Heidegger, es rigurosamente «sin un porqué»: surge, muy simplemente. A su juicio, el régimen de pensamiento metafísico se habría negado desde Platón (porque los presocráticos lo habrían presentido) a un pensamiento de ese surgimiento gratuito del ser como *phusis* que se despliega a partir de sí, autoemergencia *(Aufgehen)* que sería el nombre propio del ser.[23] La lengua latina, aunque Heidegger se cuidará de señalarlo, tuvo el genio de asociar esa emergencia con aquella de la natalidad traduciendo *phusis* por *natura*.

Cerrada a esta desconcertante aurora del ser, la metafísica se habría hundido de cabeza en el proyecto de una explicación del ente en su conjunto. Esta fiebre racionalizadora apuntaría a borrar el misterio primordial del ser, asegurando por el mismo hecho a un ente que vive mal

su mortalidad y que necesita desesperadamente a un ente objetivo y estable (convertido en «objeto» para un sujeto o *Bestand*, recurso y reservorio, para una voluntad de apropiación) sobre el cual pueda desplegar su autoridad y su dominio técnico. Se desploma entonces la noche del olvido del ser, donde no cuenta más que el ente porque solo con él se puede contar. La salvación para Heidegger no puede venir entonces sino de otro pensamiento, que sea más meditativo, que se deshaga de esa voluntad de dominio, abandonando a sí misma toda metafísica (es decir, todo pensamiento del ente y todo objetivo de explicación). Si la metametafísica que Heidegger despliega promete dejar atrás la metafísica, es para pensar mejor o para finalmente pensar el ser (con o sin tachadura, con o sin una grafía particular, *Seyn*, «sˆer», etc.), que habría sido sistemáticamente excluido de toda la historia del pensamiento occidental. Consagrada al ente y a su gestión racional, la metafísica se definiría por el bloqueo sistemático de la cuestión del ser. Medimos aquí la distancia que separa a Heidegger de la concepción kantiana de la metafísica. En cierto aspecto, Heidegger no está totalmente alejado de ella, puesto que también estigmatiza la obsesión intemporal (o suprasensible) del pensamiento metafísico en nombre de un retorno a la experiencia, que es aquí la del «*Da-sein*» y del acontecimiento temporal del ser (toda la insistencia de Heidegger sobre la facticidad, la historicidad o la condición de estar arrojado en el mundo, *Geworfenheit*, del *Dasein* vive de ese estado afectivo antimetafísico).

En este nuevo proceso que se entabla a la metafísica, hay algo que no puede dejar de impactar al observador atento: para un pensamiento que pretende liberarse de toda voluntad de explicación, ¡la metametafísica heideggeriana explica finalmente muchas cosas! Por un lado, pretende volver perceptible la trama secreta de toda la historia del pensamiento occidental, honorablemente resumida bajo el nombre de metafísica (la metafísica nunca pidió tanto), y por el otro, busca preparar un comienzo muy distinto al pensamiento, el único que contenga la salvación, porque es una esperanza a la que Heidegger jamás renuncia. En otras palabras, Heidegger reprocha a la metafísica, pero con las mejores razones del mundo, el haber sido demasiado racionalista.

Por lo tanto, Heidegger preconiza un salto hacia atrás respecto del pensamiento metafísico del fundamento —ese es el sentido de su *Satz vom Grund*, que es en él un *Satz vom Grund weg*, un salto fuera de la razón,

considerada como la enemiga más encarnizada del pensamiento[24] y una simple fase en la historia del ser (siendo el *Satz* también el movimiento de una sinfonía)—, pero él mismo debe tener razones y fundamentos para proponer un salto semejante. Por lo demás, él las explica en ocasiones bastante luminosamente, sobre todo en su *Introducción a la metafísica* de 1935: a su manera de ver, la idea y la investigación de un fundamento («convocante») violentaría la eclosión gratuita del ser, que emerge sin razón *(ohne Grund)*. Esta idea encubriría a partir de entonces el pensamiento más fundamental todavía (!) de la *phusis*, la cual haría justicia aún a la emergencia del ser sin razón. Se trata aquí de argumentos dignos de ser considerados, por lo tanto de razones, que confirman que no es posible superar la metafísica sin un motivo defendible.

Cuando se reprocha a la metafísica el hecho de haber sido demasiado racionalista tratando de dar razón del ente, Heidegger nos asegura que escapa a toda racionalidad (pero ¿es tan seguro?, y sobre todo: ¿cómo saberlo?). También pretende ser el primero en pensar el ser en cuanto tal, que la metafísica habría escamoteado. Esto tampoco es muy seguro. El pensamiento heideggeriano del ser como emergencia *(Aufgehen, phusis)* ¿no presupone la idea plotiniana del ser como un surgimiento originario *(ekpheresis,*[25] *emanatio)* fuera de un fondo primigenio que está más allá del ente *(epekeina tes ousias)* y, hablando con propiedad, que es indecible *(arrheton)*, que Plotino llama el Uno para marcar su diferencia con todas las realidades múltiples que conocemos?[26] La metafísica misma ¿no fue lanzada por el proyecto aristotélico de una ciencia que encara el ser en cuanto ser que no es abarcado por ninguna ciencia particular (u óntica)? ¿No es esa meditación la que era anunciada por la afirmación tautológica del ser de Parménides y la de Platón que pensaba el esplendor de la idea como el ser verdadero? Aquí es el Heidegger de 1929 el que parece más consecuente,[27] ya que él sabía aún presentar su propio pensamiento bajo el fulgor de un cuestionamiento expresamente metafísico, así fuera reconducido a su raíz, cuando se proponía resucitar la cuestión del ser desde la angustia del *Dasein* que siente vacilar al ente en su conjunto.

Como vemos, Heidegger, incluso cuando trata de decir ese ser que se habría sustraído al pensamiento, resulta el más metafísico de los pensadores, porque es el primero en querer pensar en toda su dignidad *(Denkwürdigkeit)* lo que es o lo que habría debido ser el objeto de la

metafísica. Si Kant reprocha a la metafísica el haber sido demasiado metafísica, el último Heidegger le recrimina un poco el no haber sido lo suficientemente metafísica, vale decir, no haber pensado lo bastante el ser *en cuanto ser* conformándose con el ente.

Pero el cuestionamiento de Heidegger —me gustaría decir su metafísica en acto— se muestra no solamente fiel a la cuestión del ser que mantuvo en suspenso la mejor metafísica, sino que plantea desde el principio la cuestión de lo divino. Su alumno Gadamer no se equivocó en sospechar que la cuestión de lo divino se encontraba quizá en la raíz de toda su interrogación sobre el sentido del ser.[28] En efecto, ¿por qué Heidegger, en su enfoque de la cuestión del ser, cuestiona sistemáticamente el privilegio del pensamiento objetivante, ya se trate de la *Vorhandenheit* de *Ser y tiempo* o del planteamiento técnico en la obra más tardía, de no ser porque semejante pensamiento ya no permite reservar un lugar a la presencia (ausente) de lo sagrado? La insistencia del vocabulario escatológico o «adventista» en Heidegger lo atestigua: solo un Dios puede todavía salvarnos, gime Heidegger, que retoma aquí, cosa que es bastante poco sabida, una exclamación de Cicerón.[29]

Por esa razón, la «metafísica en acto» de Heidegger sigue siendo rigurosa y vigorosamente onto-teo-lógica, ya sea que lo reconozca o no:

1) Es difícil decir que no es *ontológica* si reprocha a la metafísica haber «olvidado» el ser, que por su parte ella se encarga de pensar por primera vez. Se dedica a eso en primer lugar despertando la cuestión del ser y echando las bases de una ontología fundamental, luego arriesgando un pensamiento que se esfuerza por corresponder al fulgor temporal del ser como *phusis* o emergencia pura. Toda metafísica habría permanecido ciega a ese surgimiento para focalizarse en el ente que emerge de ella. Habría ocultado así el misterio del ser, único que preservaría la palabra de origen de la *Aletheia*, pensada a la vez como desvelamiento (del ente) y refugio del ocultamiento (del mismo ser, que al negarse marcaría el límite de la doble voluntad de luz y de asidero de la metafísica).

2) Este pensamiento tampoco constituye un misterio de su orientación *teológica* al requerir con sus suspiros una aparición de lo sagrado en medio de la noche del olvido del ser. Se lo siente en ese grito del corazón de Heidegger: «¡Pregunta al ser *[Seyn]*! Y en su calma, como el comienzo de la palabra, responde el dios. Podéis recorrer todo ente, en ninguna parte se

muestra la huella del dios». Lejos de ser un hápax, se trata de un estribillo que Heidegger entona ritualmente en varios de sus manuscritos de finales de los años treinta.[30] Su sentido es claro: en un mundo donde la voluntad de dominio del ente habría terminado por eliminar toda experiencia de lo imponderable, solo otro pensamiento *(Andenken)* del ser podría salvaguardar la esperanza de la divinidad de lo divino. Es conocido el ascendente de esta hierofanía de la tribulación en la teología contemporánea, deseosa de declararse posmetafísica.

3) Por último, la obra de Heidegger despliega una *lógica* totalmente particular, a menudo parodiada, inventando un *logos* inédito para el *Ereignis* o el acontecimiento del ser. En verdad, ese léxico no es totalmente inédito porque Heidegger encuentra un aliado en un *Gottsucher* como Hölderlin, por no mencionar su deuda con la mística (Plotino, Angelus Silesius) y el llamado al desapego de Maestro Eckhart retomado por el pensamiento de la serenidad *(Gelassenheit)*. Si Heidegger pretende renunciar al concepto de Hegel y de la metafísica, lo hace para promover mejor las invocaciones hölderlinianas (pero ya bíblicas) de la tierra y del cielo, de lo divino y de los mortales al rango de conceptos de un pensamiento posfilosófico.

Como Kant, pues, Heidegger no intenta criticar o superar la metafísica sino para pensar mejor sus dos temas esenciales, el ser y lo divino, los florones de la metafísica general y de la metafísica especial. Si para Kant la metafísica no es lo bastante «ciencia», para Heidegger no es lo bastante pensamiento *(Denken, Andenken)*. Sus esfuerzos conjugados confirman que no es posible superar la metafísica sin poner en marcha otra que por más que permanezca discreta, implícita, la verdad es que el pensamiento tiene todo por ganar si lo pone de manifiesto. Es en este sentido como querríamos ahora presentar la idea directriz de la metafísica.

1 P. Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, París, PUF, 2009, p. 3 [trad. cast.: *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, trad. de J. M. Ayuso Díez, Madrid, Encuentro, 2012].

2 I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, trad. de J. Basteiro, Madrid, Daniel Jorro, 1912, p. 46 [Ak. IV, p. 367]: «Es de esperar tan poco que el espíritu humano renuncie completamente, de una vez, a las investigaciones metafísicas, como que, para no respirar un aire impuro, lleguemos a interrumpir completamente la respiración. Existirá siempre en el mundo, y, lo que es más, en todo hombre, especialmente en los hombres

reflexivos, una metafísica».

3 Véase a este respecto la obra de Joseph O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, París, PUF, 2011, la cual muestra que las tradiciones de la metafísica occidental y del budismo «convergen y se entremezclan para convertirse en una sola historia de la humanidad pensante» (52). Lo hace poniendo de manifiesto con mucho gusto el efecto deconstructor del budismo (67, 70, 72, 80): es precisamente mediante el cuestionamiento de nuestros hábitos de pensamiento y por medio de la enseñanza de que el «despertar» no puede reducirse a un conjunto de proposiciones o de doctrinas como él espera conducir a la sabiduría.

4 Proponer una bibliografía indicativa sería resumir un gran lienzo de las investigaciones filosóficas del siglo XX. Remítase a las investigaciones presentadas en mi *Introducción a la metafísica*, trad. de A. Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2011 (*Introduction à la métaphysique*, Montreal, PUM, 2004).

5 J.-L. Marion lo mostró de manera brillante para las *Meditaciones* en *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, París, PUF, 1986, 2004.

6 Véase, por ejemplo, A. Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de Leibniz*, París, Vrin, 1986.

7 *Humanismo del otro hombre*, trad. de D. E. Guillot, México, Siglo XXI, 2005, p. 88.

8 Husserl oponía en ocasiones la fenomenología a la metafísica, pero eso significaba para él que la fenomenología no se pronunciaba sobre el *ser* de las cosas que aparecían, contentándose con hablar de lo que se mostraba a la conciencia (*Logische Untersuchungen*, introd., § 7, *Hua*, 19, pp. 26-28 [trad. cast.: *Investigaciones lógicas*, trad. de M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 2009]; véase D. Zhalavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 14). Muy bien, pero hablar de lo que se manifiesta a la conciencia es hablar de un ser que aparece y pronunciarse sobre su ser. Si renuncia a la metafísica, la fenomenología se presenta de buena gana como filosofía primordial (véase *Husserliana*, vol. 7: *Erste Philosophie*, *1923-1924*, La Haya, M. Nijhoff, 1956 [trad. cast.: *Filosofía primera*, *1923-1924*, trad. de R. H. Santos de Hilan, Bogotá, Carvajal, 1996]).

9 Por supuesto, piénsese en el ensayo clásico de Stanislas Breton, «Réflexions sur la fonction *meta*», aparecido primero en la revista canadiense *Dialogue* 21 (1982), pp. 45-56. Véase a este respecto J. Greisch, *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, París, Vrin, 2000, pp. 174 s. [trad. cast.: *El cogito herido. La hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana*, trad. de G. R. Losada, Buenos Aires, Jorge Baudino, Universidad Nacional de San Martín, 2001].

10 *El oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 2009, p. 51.

11 Véanse los capítulos VIII (Kant) y X (Heidegger) de mi *Introducción a la metafísica*, *op. cit*. Véase también H. Kimmerle, «Wege der Kritik an der Metaphysik», en *L'Héritage de Kant. Mélanges Marcel Régnier*, París, Beauchesne, 1982, pp. 327-356; F. Volpi, «Wittgenstein et Heidegger: le "dépassement" de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale», en J.-M. Narbonne y L. Langlois (eds.), *La Métaphysique. Son histoire, sa critiques, ses enjeux*, París-Quebec, Vrin-Presses de l'Université Laval, 1999, pp. 61-89.

12 *Vorlesungen Kant über Metaphysik aus drei Semestern*, ed. M. Heinze, Leipzig, 1894, p. 186, citado según la traducción que da Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, trad. de V. Peña, Madrid, Taurus, 1974, p. 33: «En lo que concierne al nombre de la metafísica, no puede creerse que haya nacido del azar, pues se ajusta tan bien a la

ciencia misma: si se llama *phusis* la naturaleza y si solo podemos llegar a los conceptos acerca de la naturaleza mediante la experiencia, entonces la ciencia que viene a continuación de esta se llama metafísica (de *meta*, *trans*, y *physica*). Es una ciencia que de algún modo se halla fuera, es decir, más allá, del campo de la física».

13 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Taurus, 2005, p. 58 (*Kritik der reinen Vernunft* [KrV], A 12 / B 26).

14 Prefacio de la primera edición, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 14 (KrV A XXI): «Semejante sistema de la razón pura (especulativa) espero escribirlo yo mismo bajo el título de: Metafísica de la naturaleza. Aunque no tendrá la mitad de la extensión de la presente crítica, su contenido será incomparablemente más rico. La crítica que ahora publico debía, ante todo, exponer las fuentes y condiciones de su posibilidad, y necesitaba desbrozar y allanar un suelo completamente inculto».

15 Véase *Crítica de la razón práctica*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1968, Prefacio (*Kritik der praktischen Vernunft*, [Ak. V, p. 8]): «Un comentarista que quería decir algo para censurar esta obra acertó sin duda mejor de lo que se proponía cuando dijo: en ella no se estableció ningún nuevo principio de moralidad, sino solamente una fórmula nueva. Pero ¿quién pretendía introducir siquiera un nuevo principio de toda la moralidad, como si dijéramos para inventarla por vez primera? Como si antes de él, el mundo hubiese ignorado lo que es el deber, o hubiese estado en un error total acerca de él».

16 *Kant et le problème de la philosophie: l'«a priori»*, París, Vrin, 1989; *Emmanuel Kant. Avant / Après*, París, Criterion, 1991.

17 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 175 (KrV A 166).

18 Véase H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, Nueva York, Macmillan, 1936.

19 Véase J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, París, PUF, 1990.

20 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit*, p. 634 (KrV A 812 / B 840): «Leibniz denominaba el mundo, en la medida en que solo se atendía en él a los seres racionales y a su relación según leyes morales bajo el gobierno del Bien supremo, *reino de la gracia* [...]. Así, pues, desde el punto de vista práctico, constituye una idea necesaria de la razón el vernos en el reino de la gracia donde nos espera toda felicidad, a menos que nosotros mismos limitemos nuesta participación en la misma por habernos hecho indignos de ella».

21 *Ibid*.

22 Véase mi estudio «Heidegger et le problème de la métaphysique», en *Dioti* 6 (1999), pp. 163-204. Sobre el impacto de su interpretación del idealismo alemán de comienzos de los años treinta sobre esa nueva concepción de la metafísica, porque es esa interpretación la que le hizo descubrir que, contrariamente a lo que le había dejado esperar Kant, la metafísica era la enemiga jurada de la finitud, véase también «Der deutsche Idealismus und Heidegger Verschärfung des Problems der Metaphysik nach *Sein und Zeit*», en H. Seubert (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus* (col. Collegium Hermeneuticum, Benedict Anderson 7), Colonia, Weimar, Viena, Böhlau, 2003, pp. 41-57.

23 Véase a este respecto mi trabajo «Le drame de la *phusis* dans l'*Introduction à la métaphysique*», en J.-F. Courtine (ed.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, París, Vrin (col. «Études & Commentaires»), 2007, pp. 145-157.

24 Como lo dice la última línea del ensayo «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», en *Caminos de bosque*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2010, p. 198: «El pensar solo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar» («Nietzsches Wort "Gott ist tot"», en *Holzwege* [GA 5, p. 247]: «Das Denken beginnt erst

dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist»).

25 Véase *Eneadas*, V, 2 (tratado 11), «Sobre la génesis y el orden de los posteriores al primero» (*Enéadas*, vol. 3: *Enéadas* V-VI, trad. de J. Igal, Madrid, Gredos, 1998, pp. 43-48).

26 Véase *Eneadas*, VI, 9 (tratado 9), «Sobre el bien y el uno» (*Enéadas*, vol. 3, *op. cit.*, pp. 531-556).

27 Así como aquel del curso sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, que reconocía su pensamiento del ser en el *epekeina tes ousias* de Platón (GA 24, pp. 402, 404) y su ascenso a una idea del Bien que confiere luz a todo cuanto es (p. 402).

28 H.-G. Gadamer, «La dimensión religiosa» (1981), «Ser, espíritu, Dios» (1977), «Heidegger y el lenguaje» (1990), «Hermenéutica y diferencia ontológica» (1989), en *Los caminos de Heidegger*, trad. de Á. Ackermann Pilari, Barcelona, Herder, [2]2017, pp. 151-177, 307-324, 355-368.

29 *Ad Familiares*, 1, XVI, ep. 12 (a propósito de la guerra civil): «nisi qui deus […] subvenerit, salvi esse nequeamus».

30 M. Heidegger, *Meditación*, trad. de D. V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 300 (GA 66, p. 353: «Frage das Seyn! Und in dessen Stille, als dem Anfang des Wortes, antwortet der Göttingen. Alles Seiende mögt ihr durchstreifen, nirgends zeigt sich die Spur des Gottes»). Fórmulas idénticas en GA 69, 31, 105, 211, 214, 221. Véase también *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994, p. 132: «Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos como divinos. Esperando les sostienen lo inesperado [...]; esperan las señas de su advenimiento y no desconocen los signos de su ausencia. [...] En la desgracia esperan aún la salvación que se les ha quitado».

Segunda lección

Hermenéutica del esfuerzo metafísico

Entonces, ¿qué es la metafísica?

Ilustraciones históricas aparte, por inspiradoras e insoslayables que sean, formulemos la pregunta: ¿qué es la metafísica? Sobre todo, tratemos de darle respuesta —ya que la explicación no se reduce, como Heidegger lo quiso hacer creer, a un torbellino de preguntas unas más radicales que las otras— evitando el escollo de una lectura demasiado unificadora o plural: la metafísica es el esfuerzo vigilante del pensamiento humano por comprender el conjunto de la realidad y de sus razones. Se nos permitirá detenernos en estos términos —la metafísica nunca procedió de otro modo— con el objeto de pensar las cosas y las exigencias nombradas por ellos.

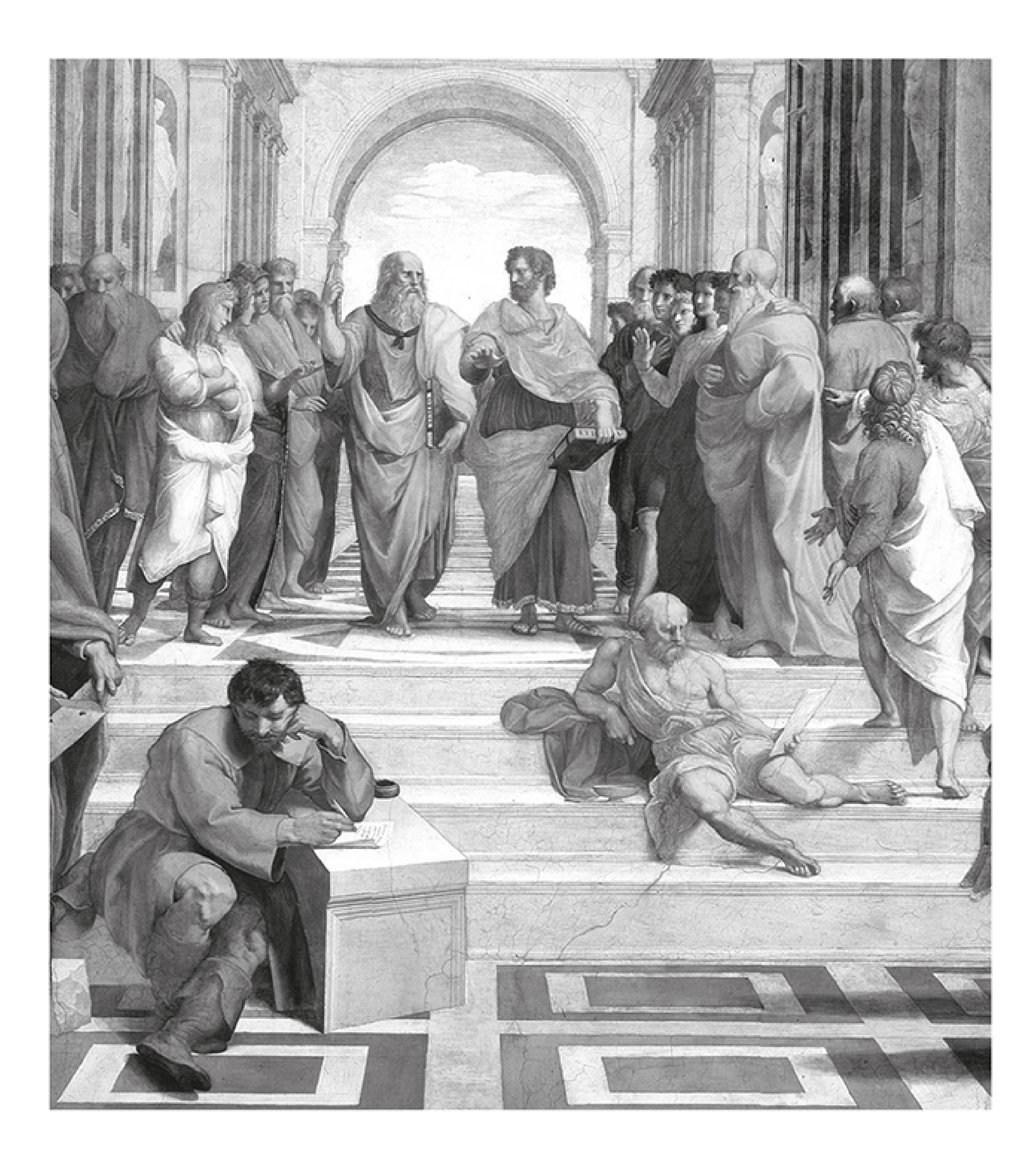
En primer lugar, hay que subrayar que la metafísica encarna un *esfuerzo* de comprensión, en el sentido más propio de Ricœur, pues aquello que la anima es ante todo una aspiración y la exploración de una posibilidad de comprensión que es el hecho de un ser que se caracteriza de entrada por su esfuerzo de ser, su *conatus:* si hacemos metafísica es porque nos esforzamos incesantemente por penetrar el sentido de las cosas. Esa capacidad de inteligencia es una de las grandes distinciones de nuestra especie. En todo caso, ella le valió su nombre, el de *homines sapientes*, seres capaces de sentir el sentido de las cosas. Al insistir en esta dimensión de esfuerzo, sobre todo busca atenuar (sin renunciar totalmente a ello) la idea según la cual la metafísica sería en primer lugar y ante todo una ciencia. Por cierto, esta concepción de la metafísica como una ciencia, incluso la reina de las ciencias, está rodeada por una rica tradición: Platón fue el primero en hablar de *episteme* cuando puso de manifiesto la idea de un conocimiento de las

realidades últimas por nuestra razón, y es el término que retomó Aristóteles cuando presentó el proyecto de una ciencia que giraba en torno al ser en cuanto ser (*Met.* IV, 1) o una ciencia de los primeros principios (*Met.* I, 1-6). Kant se inscribe todavía en este linaje al preguntarse si la metafísica es posible como ciencia, como lo hace todo el idealismo alemán cuando exalta la *Wissenschaft* (que, a los efectos oportunos, para él es otro nombre de la metafísica). Probablemente, la concepción de la ciencia no es exactamente la misma en todos esos casos. Si es cierto que la metafísica tiene que ver con el saber, en un sentido que tendremos que especificar, no es una ciencia en el sentido estricto en que la entendemos en la actualidad, sino justamente un impulso o un *esfuerzo* de comprensión. La metafísica no es ni una ciencia experimental como la botánica ni una ciencia deductiva como las matemáticas. La experiencia y la deducción tienen una parte en ella, pero no agotan el tipo de saber que la metafísica proporciona y actualiza. Ese saber depende de la aspiración y el esfuerzo, de los que puede decirse que nunca serán satisfechos de una vez por todas, ni por una ciencia empírica *(a posteriori)* ni por una ciencia deductiva *(a priori)*. Para decirlo en términos agustinianos, la metafísica es la búsqueda de sentido nacida de la inquietud del corazón humano. Si la metafísica promete orientarla, no puede satisfacerla de manera definitiva. Es en este sentido como Kant decía que la filosofía no era más que la simple idea de una ciencia posible que no era dada en ninguna parte *in concreto*.[1]

Hablar de esfuerzo es reconocer que debido a eso la posibilidad de interrogación que encarna la metafísica implica el *riesgo* y el tanteo en la elaboración de sus proyectos de sentido (idea que tal vez también hay que entender cuando Aristóteles habla de la metafísica como de una ciencia *zetumene*, buscada o «en búsqueda»).[2] Toda metafísica es al mismo tiempo búsqueda de metafísica. Cada proposición metafísica —y el término «proposición» debe tomarse en su bello doble sentido de afirmación y de hipótesis— señala un avance en lo des-conocido, tanto más sensato cuanto que lo que busca pensar es el sentido de nuestra misma experiencia. Por lo tanto, nunca puede estar segura en todos los aspectos (lo que probablemente fue el mal sueño de todas las tentativas, probablemente más modernas que antiguas, que apuntaban a fundar la metafísica de manera inquebrantable), sabiendo que jamás puede serlo para un ser de condición humana. Los diálogos de Platón suministran un ejemplo elocuente de esto: el pensamiento

de las ideas se encuentra allí siempre más o menos introducido de manera hipotética y por vías indirectas, entre ellas la del mito. Esas perspectivas sobre la idea (y, en consecuencia, sobre la idea de la metafísica) se encuentran a su vez puestas en entredicho, sometidas a la discusión, y su demostración última se ve invariablemente diferida. Puede verse en esto artificios literarios, y en el caso preciso de Platón está más que permitido creer que también hay algo de eso en la composición de sus diálogos, pero el metafísico que sabe lo que hace no ignora que se aventura hasta los límites de la inteligibilidad cuando se preocupa por pensar las fuentes de la misma inteligibilidad. La reflexión metafísica, por lo tanto, estará necesariamente advertida de su carácter de esfuerzo, respondiendo a nuestra entrada vacilante en el misterio del ser. Si esto es cierto de toda ciencia, tranquilamente puede decirse de la metafísica que es una ciencia. Será entonces una ciencia en el sentido más verbal del término (evidentemente, no nos atreveremos a decir una «ci*a*ncia»), evocando el proceso por el cual llegamos a adquirir sabiduría (*sapientia*, donde el sentido verbal todavía resuena) o un sentido reflexivo de las cosas.

Por eso la metafísica pretende ser un esfuerzo *vigilante* y un ejercicio *autocrítico*. Aquí todas las lecturas plurales de la metafísica encuentran sus derechos, aunque a condición de entenderlos a la luz de la idea de metafísica que no puede dejar de orientarlas. Si no hay más que una sola metafísica es porque no hay ninguna metafísica que hubiese dicho la última palabra sobre el sentido y la verdad de las cosas. Por otra parte, no sé si una metafísica jamás lo pretendió (aunque lo hayan hecho decir a algunas, entre ellas la de Hegel, probablemente por error), pero es seguro que nunca hubo nada semejante. Toda metafísica, en consecuencia, necesariamente suscitó interrogaciones, prolongaciones y críticas, constructivas o dirimentes. En este sentido, la deconstrucción interna de la metafísica es tan antigua como la metafísica misma, hasta tal punto que puede decirse de la pregunta «¿hay que deconstruir la metafísica?» que ella misma forma parte de la respiración metafísica. El elemento de la metafísica, pues, no es el del monólogo sino del diálogo, a varias voces, sobre la posibilidad y las posibilidades de la metafísica, donde aquellas del pasado se mezclan con las del presente y donde solo deben proscribirse las predicciones imprudentes sobre el porvenir de la metafísica.



Fragmento de La escuela de Atenas

La mejor ilustración de esto se encuentra en el sublime fresco de Rafael sobre *La escuela de Atenas* (1510). No hay nada que hacer, la metafísica es también un asunto visual, y toda metafísica se distingue por su visión. Allí,

el pintor del Renacimiento muestra a un Platón anciano, presentado bajo los rasgos de Leonardo da Vinci, cuyo índice derecho apunta hacia arriba, sosteniendo en su cadera un ejemplar del *Timeo* (inclinado en la vertical) y echando una mirada a la vez preocupada y enternecida sobre su fogoso discípulo, Aristóteles, que gira un poco la espalda a su maestro, no sin dejar de mirarlo fijamente a los ojos, apretando por su parte con su mano izquierda un códice de su *Ética* (en la horizontal) y haciendo una señal, en un movimiento circular de su mano derecha, cuyos dedos están separados, hacia este mundo.[3] Ese cuadro ofrece la mejor introducción a la metafísica y sus posibilidades: por un lado, el sentido de la trascendencia, por el otro, el de las asperezas de la inmanencia; la atención de uno a las estructuras ideales del *Timeo* resulta opuesta a las realidades complejas de la ética en el otro, como la sabiduría de la edad adulta se ve confrontada con la impetuosidad crítica del joven lobo (por otra parte, no es sorprendente ver a Aristóteles flanqueado a su izquierda por un cortejo de jóvenes que parecen ver en él al maestro más actualizado, el más *cool*). Pero sobre todo: ese diálogo esencial que es la metafísica cautiva la atención y propulsa el esfuerzo de reflexión de los más ilustres sabios de la historia, magníficamente representados por Rafael: Ptolomeo, Arquímedes o Euclides (a cuyo alrededor se reúne otro grupo de estudiantes), Plotino (¡solitario!) y tantos otros. Hasta se sorprende a pensadores que precedieron a Platón y Aristóteles: Pitágoras (a su vez rodeado por un círculo de discípulos, entre los cuales Averroes), Heráclito, y detrás de él, Parménides, Empédocles, Sócrates. Todos están convocados en concepto de participantes indispensables en el esfuerzo de vigilancia autocrítica que es la metafísica, como nosotros mismos lo estamos. Por la magia de la pintura y de su perspectiva, todos se vuelven contemporáneos, reunidos en ese atrio de la escuela de Atenas: no necesariamente Averroes sabe más que Pitágoras (de quien aprende mirando por encima de su hombro) y las investigaciones de Euclides obedecen a la misma búsqueda de sentido que las de Plotino. Todas sus voces, en ocasiones cacofónicas, forman parte del canon de la metafísica.

Su esfuerzo es un esfuerzo de *comprensión*. Es el término menos desdichado que pude encontrar para expresar esa inteligencia del sentido que no depende prioritariamente de la ciencia en los dos sentidos estrechos del término, experimental y deductivo, sino de nuestra orientación elemental en la existencia. En efecto, el lenguaje corriente se sirve de este término para

hablar de saberes que no son de la competencia de la ciencia, sino que son tal vez más elementales, más practicados y más universales que ella. Piénsese en la comprensión de los otros que pone en marcha la empatía o la compasión, en la comprensión que marca el acuerdo y el entendimiento entre dos personas, en la habilidad que se ha sedimentado en nuestros hábitos de vida, nuestras costumbres y nuestros juegos de lenguaje, en el olfato que nos hace captar una ocasión o reconocer que una situación carece de salida. Probablemente este término recibió sus cartas de nobleza en la disciplina de la hermenéutica, pero sus connotaciones parecen convenir plenamente al esfuerzo metafísico y permitirle ser ella misma:

1) Comprender es ante todo *prender juntos*. Tomado al pie de la letra y según su etimología *(cum-prendere)*, el término «comprensión» implica un sentido de buena gana «abarcador», que a menudo da miedo —sobre todo en nuestra época, que gustosamente valoriza lo fragmentario, lo marginal, la bohemia y lo que está fuera de norma— pero que hay que tomar tal cual, puesto que corresponde al innegable esfuerzo sinóptico del pensamiento metafísico,[4] capacidad de encarar lo universal que es una de las distinciones de nuestra inteligencia. La capacidad de abstracción de nuestro lenguaje la vuelve ciertamente posible. Claro está, la idea de una «captación del todo» tiene algo de un poco paradójico. Sin embargo, la paradoja no siempre es enemiga de la metafísica. Ella nos invita a pensar que el objetivo universal no es acaso el único, ni siquiera el más importante del esfuerzo de comprensión metafísico:

2) Ocurre que comprender es también *someterse a las cosas y penetrar en su interioridad*. En efecto, la comprensión se distingue por su atención al sentido particular de las cosas, cuando se dice por ejemplo que dar muestras de comprensión es tener en cuenta singularidades de una situación (y a veces eso significa saber perdonar), incluso si a menudo se lo aclara, como lo quiere la inteligencia humana, con el rasero de máximas más generales. El sentido de las cosas es un vaivén constante, podría decirse un círculo hermenéutico fecundo, entre la atención a lo general y a lo particular. El gran Dilthey lo comprendió muy bien. A su manera de ver, comprender es tratar de penetrar la interioridad de las cosas, intentar adivinar el secreto que se oculta detrás de sus manifestaciones, entender el verbo interior, no dicho, más acá de lo que es proferido.[5] Esta comprensión nunca está terminada y en el mejor de los casos llega a reconocerlo ella misma.

3) Comprender es al mismo tiempo *comprenderse* a uno mismo. La comprensión implica a aquel que comprende en su aprehensión sensata de las cosas, en el sentido en que comprender algo —*sich auf etwas verstehen*, Heidegger insistió mucho en esto en su ontología de la comprensión— equivale a comprenderse *a uno mismo*.[6] Uno comprende con sus tripas y con todos sus sentidos. Decir que la metafísica encarna un esfuerzo de comprensión es reconocer que esa aspiración nos aspira en cuerpo y alma en su impulso. Uno no se dedica a la metafísica a distancia, como se examinan hipótesis en un laboratorio. Uno se entrega, se abandona, y también puede perderse y recuperarse. En este campo comprender es ser comprendido por las cuestiones y las soluciones que avanzamos y que avanzan con nosotros.

4) *Esta comprensión es siempre una comprensión dicha*. Según la hermenéutica, la comprensión que tenemos de las cosas se busca y se dice en lenguaje (el pleonasmo es querido). No ocurre otra cosa con la comprensión metafísica, que es una búsqueda de lenguaje para decir lo que ocurre con nuestro ser. Su sentido de lo inefable y de lo indecible (correspondiente a la dimensión apofática de la metafísica) procede de ahí. Por lo tanto, no es sorprendente que la metafísica a menudo haya sido poética, hasta mística, y que se haya cristalizado alrededor de grandes avances lingüísticos que inauguran una nueva manera de pensar.

5) Comprender es también *aceptar*. En muchas situaciones comprender es consentir («con-sentir»), aprender a reconciliarse con las cosas, percibir que ciertos fenómenos son lo que son, que ciertas situaciones son inextricables y que más vale volver la página. Decir «comprendo» es aceptar que las cosas son como son. Si su esfuerzo esencial es comprender lo real, la metafísica al mismo tiempo nos ayuda a aceptarlo tal como es.

6) *Comprender algo de*. Si comprender la mayoría de las veces es un verbo transitivo, el genio de la lengua le confiere en ocasiones un sentido partitivo: comprender es sobre todo comprender algo *de* algo. Nunca se domina el sentido de las cosas, se comprende algo *de ellas*, se las entiende, diría Heidegger. La metafísica tiene algo de este tipo de saber: nunca comprende todo, y justamente porque se enfrenta con el todo, del que solamente se puede adivinar algo. La metafísica es la sucesión de esos presentimientos parciales cuya vigilancia crítica reconoce como tales.

Lo cual no quita que esta comprensión recae sin lugar a dudas sobre la *realidad*. La comprensión nunca es mera construcción o invención, es

intencional (es la gran idea de la fenomenología), y se dirige a la realidad a la que trata de responder. Lo real se nos puede resistir y si nos hace preguntas puede ofrecernos respuestas a las que la comprensión permanecerá atenta. Es la vocación universal de la metafísica la que nos hace decir que ella trata de comprender la «realidad *en su conjunto*». Nunca dejamos de comprender algo de lo real, pero la metafísica —en una singular mezcla de ambición, en su objetivo, y de modestia, en sus expectativas— apunta un poco más arriba: trata de entender algo del sentido de lo real en su conjunto. Hablamos aquí de la realidad en su conjunto por pura prudencia estratégica, porque también podría decirse *el ser*. Pero es otro término que da miedo, curiosamente, a numerosos y brillantes metafísicos contemporáneos, que reaccionan de manera superficial a la exaltación de esta cuestión en Heidegger. Reacción comprensible, pero exagerada. Se lo ha comprendido, el ser no fue el único tema de la metafísica o su más candente obsesión —hubo notables metafísicas del espíritu,[7] de la naturaleza, del uno y del *ego*—, pero cada una trató de comprender algo de la realidad fundamental, por lo tanto del ser. Todas las impugnaciones de la primacía metafísica del ser, en efecto, tenían un ser más esencial para proponer a la reflexión filosófica: el otro, en Levinas; la diferancia, en Derrida; la donación, en Jean-Luc Marion. Cada vez, uno trata de comprender algo de un ser considerado como más fundamental.

Este esfuerzo distingue nuestra *razón humana*. Aunque la razón y la sabiduría a menudo hayan sido asimiladas, sobre todo en las grandes religiones, a los dioses o a la inteligencia divina, a la vez evidente y misteriosa, la metafísica jamás olvida que la comprensión que ella despliega depende de un esfuerzo humano. De ahí sus imperfecciones, sus titubeos, sus tachaduras. Pero nada se puede hacer, nuestra razón se beneficia con esa capacidad de comprender y de querer comprender algo del sentido de las cosas. Aquí insistiremos en ese *sentido de las cosas* (cuyo sentido se aclarará en la próxima lección), que honra nuestra razón y nuestra especie, la de los *homines sapientes*, la de los seres que pueden y quieren sentir el sentido de las cosas. Esa razón es muy imperfecta, presa del vagabundeo, pero es capaz de someterse ella misma a razones. Necesita razones para actuar y no puede pensar sin razones. Estas no siempre son las mejores, pero nuestra razón es racional. La metafísica nace de esa tautología que solo es desdeñada por los deconstructores inveterados de la metafísica. La prueba (¡o la razón!) más

impactante de esto es que si se quiere deconstruir o criticar la razón, se necesitan razones. De nada sirve negarlo, nuestra razón sin duda alguna llega a suspender las razones de las cosas, de las palabras y de las situaciones, y cuando hace metafísica, sin dejar de argumentar nunca, está en busca de alguna razón.

En busca de razón, pues, nuestra razón intenta comprender la realidad a partir de sus *razones*. Nos lo ha enseñado Aristóteles: se comprende una cosa cuando se conocen sus razones (*Met*. I, 3). Probablemente, el signo de los tiempos está del lado del antifundacionalismo. Esto es sano si de ese modo se busca señalar fundamentalmente fundamentalismos, que riman con fanatismo y que son vigentes, pero ¿de qué se hablará en filosofía —y en ciencia— si se renuncia a tratar acerca de los fundamentos y de las razones de las cosas? Hay que poner esas razones en plural, porque no es seguro que no haya más que una sola y que no haya más que una manera de entender la división de lo real. Aristóteles lo comprendió bien cuando distinguió, con tanta perspicacia como orgullo, las diferentes maneras de decir el porqué *(dioti):* ese porqué puede ser 1) aquello de que están hechas las cosas (su maternal *hyle*); 2) puede ser la idea *(eidos)* que da cuenta de la deslumbrante constancia de los fenómenos; 3) el comienzo del movimiento *(he arké tes kineseos)* en el origen de una constelación; o 4) el fin en vista del cual *(hou heneka)* las cosas se realizan, que era para el Estagirita la causa principal. ¿Por qué yo voy a hacer deporte al Luxemburgo antes de dar una conferencia? Porque tengo piernas y mi cuerpo amorfo lo exige, porque me lo propuse o porque se me ocurrió la idea (en el sentido más moderno) y es bueno para mi salud y mi espíritu. También porque el Luxemburgo es un sitio magnífico en primavera y allí se puede encontrar gente. En pocas palabras, todas las razones son buenas y la metafísica solo busca las mejores. Cosa que nos lleva a hablar del platonismo.

El genio del platonismo: la belleza de la idea

Tanta vis in ideis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.
Tanta fuerza se encierra en [las ideas] que, si no han sido entendidas,
nadie puede ser filósofo *(sapiens)*.
AGUSTÍN [8]

Según su idea directriz, la metafísica es una reflexión sobre el ser y sus razones. ¿Cuándo comenzó ese esfuerzo? A lo sumo, por lo menos en el plano conceptual, cuando Parménides hizo del ser el objeto privilegiado de lo que él llamó el pensamiento *(noein)* y para decir que ese pensamiento, por poco que se ponga a la escucha del *logos* recto y consecuente, cuyo descubrimiento coincide con el de la metafísica misma, estaba en condiciones de comprender algo del ser permanente, ajeno al devenir, más allá de la barrera de las impresiones y de las opiniones tornadizas. Esa visión de lo real y del conocimiento señala tal ruptura con las evidencias del sentido común que Parménides lo asimila a una revelación divina, muy ciertamente a una elevación de la mirada que debemos dejar caer sobre las cosas. No obstante, es a Platón a quien le corresponde el mérito de haber descrito ese esfuerzo del pensamiento humano como una tentativa dialógica de comprender la realidad en su conjunto a partir de sus razones. Por esa razón seguimos a la vez a Alfred North Whitehead, quien dijo que toda la filosofía occidental no era más que una sucesión de notas marginales a Platón, y a Hans Krämer, que habló de la fundación platónica de la metafísica.[9] Como todos saben, Heidegger también lo hizo, aunque fuese para estigmatizar el desencadenamiento de la gran recuperación del ser. Hasta puede decirse que toda su labor de pensamiento se erigió sobre la voluntad, un poco nietzscheana, de poner a distancia esa fundación platónica. Sin embargo, no pudo decidirse a hacerlo, así como fue necesario recordarlo, sino en nombre de otra fundación, de razones y de lo que él consideraba como una mejor o más elemental inteligencia del ser, y tal vez con el objeto de hacer otra vez que el pensamiento sea apto para lo divino.

Por lo tanto, no tiene nada de original hacer de Platón el padre de la metafísica (término que evidentemente jamás utiliza, pero cuya poesía tal vez habría amado; la ausencia de la palabra nunca significa la ausencia de la cosa). Se lo dice por varias razones, a menudo muy buenas y archiconocidas: habría sido el primero en pensar la dualidad de los niveles de ser, de lo sensible y lo inteligible, por lo tanto de ver más lejos que el mundo sensible, sin por ello denigrar a este último, el primero en plantear un principio rigurosamente trascendente *(epekeina tes ousias)* e incondicionado *(anhypotheton)*[10] y en pensar el cosmos, en su *Timeo*, como la obra de un artesano sabio y previsor (o dotado de *pronoia*).[11] No es fácil resumir el genio metafísico del platonismo en algunos rasgos. Pensándolo bien, solo un

pintor como Rafael lo logró. Él inmortalizó el gesto fundamental de Platón (él mismo dotado para la imagen) en la tímida audacia de su índice derecho haciendo una señal hacia una realidad superior, acreditada por las observaciones científicas del *Timeo*. Él indica que lo real no es comprensible sino a la luz de lo que Platón llama un orden inteligible y que solo la inteligencia logra pensar por sí misma. Ese orden es el de la idea *(eidos)*. Las connotaciones del término de idea, que Platón es el primero en utilizar de esta manera, son muy conocidas:[12] la palabra deriva de un verbo *(eido)* que significa ver y uno de cuyos tiempos verbales, el aoristo, significa saber *(oida)*. Nuestras lenguas ratifican esa equivalencia de los verbos ver y saber (yo veo también significa yo sé). El *eidos* designa muy simplemente el objeto, radiante, de esa visión *(eido)* y de ese saber *(eidenai)*.

Por eso cabe preguntarse qué está en primer lugar, el *eidos* o la mirada *(eido)* que lo capta. ¿Se habla de *eidos* porque el ser se encontraría de entrada aprehendido por nuestra visión *(eido)* o porque esa mirada está realmente atónita por algo resplandeciente *(eidos)*? Es conocida la interpretación fuerte de Heidegger en *La doctrina de la verdad según Platón:* encarar el ser de las cosas como *eidos* sería pensarlas de entrada en la perspectiva de la mirada supervisora que se dirige a ellas. La perspectiva del *eidos* (o la supremacía *de iure* del verbo *eido* sobre el *eidos* mismo) confinaría así con una humanización del ser en su conjunto, la que obstaculizaría el surgimiento del ser a partir de sí mismo, al ser como pura emergencia *(phusis, Aufgehen)*,[13] que el segundo Heidegger deseará recuperar más allá del platonismo.

Interpretar el *eidos* de esta manera es leerlo a partir del subjetivismo moderno.[14] Ocurre que para Platón el *eidos* no es función de nuestra inteligencia, más bien es nuestra inteligencia, por poco que comprenda algo, la que depende de la idea y de su luminosidad. Esto puede ser difícil de pensar para los modernos, pero el *eidos* expresa ante todo una propiedad y una evidencia de las cosas. Ellas son las que nos hacen descubrir ocurrencias siempre renovadas del orden del *eidos*. Una de las mejores maneras de mostrarlo es recordar que en griego *eidos* significa también «belleza» (es igualmente el caso de su equivalente exacto en latín, *species:* lo que se deja ver, *spectare*, y desprende belleza). Por otra parte, no es por casualidad que Platón se inspira en eso naturalmente para volvernos atentos al mundo de la idea: la belleza tiene la propiedad de ser radiante[15] y de llenar con su luz lo

que es parte de ella. Ese fulgor es una dimensión importante del *eidos* en Platón: resplandece en lo sensible, irradiando belleza y simetría. La belleza no está en nuestra mirada, ante todo encarna una cualidad del ser que despierta nuestra atención. Va de suyo que la belleza no designa aquí una simple cualidad estética, en el sentido contemporáneo del término: lo que es bello en griego no es solamente lo que complace a la mirada, es lo que exhibe 1) armonía, simetría, proporciones justas, por tanto orden; 2) bondad; 3) finalidad; y, por consiguiente, 4) inteligencia. En todas partes en que encontremos tales ocurrencias de constancia, belleza, orden, bondad, finalidad e inteligencia nos enfrentamos con el *eidos*, con lo que se podría llamar el orden radiante en lo sensible.

Para ilustrar, con mis muy modestos medios, esa belleza cuyo sentido los contemporáneos perdieron un poco, tenía la costumbre de llevar una fruta a mis cursos, una manzana, una piña, etc. Semejante fruta es una cosa muy bella, y también es muy buena, sobre todo si uno está hambriento, y es de una constancia notable (aunque no haya dos frutos idénticos), que puede suscitar nuestra admiración y nuestro embeleso. Estos últimos tiempos utilizo una «mano» como ejemplo. Mal ejemplo, y en absoluto griego, porque la mano no puede ser separada del organismo del que forma parte. Pero es algo que se lleva fácilmente a todas partes. Una mano puede ser muy bella, muy graciosa, y es la misma siempre. Pero esta belleza se refuerza con una *bondad* cuando se piensa en todo lo que puede realizar una mano: puede tomar cosas, sentirlas y palparlas, puede escribir y tocar el piano, cocinar, estrechar otras manos, puede reconfortar, mimar, acariciar, aplaudir, pintar, coser, tejer, realizar una operación quirúrgica y, en el caso de Platón, apuntar hacia el cielo, etc. Una mano es «buena» para todo eso. Esa bondad hace aparecer por eso la notable *finalidad* de una mano, manifiesta en la disposición de los dedos, sostenida por una sinfonía de huesos, de ligamentos, de pequeños músculos y de nervios milagrosamente entrelazados unos en otros. Una mano, al parecer, ¡incluye más de ocho mil nervios! Nunca pensamos en eso, pero todos trabajan en íntima colaboración («mano a mano») para hacer posibles las acciones que pueden ser realizadas por nuestras manos. ¿No hay aquí alguna *inteligencia*? La mano, cuando está en buena salud, ciertamente funciona de una manera absolutamente prodigiosa. Tal vez el ejemplo no sea perfectamente griego, pero la única idea que hay que retener es que lo bello (lo *kalon*) no es solamente algo que

complace a la mirada, es al mismo tiempo algo bueno que, por su ordenamiento, permite adivinar una finalidad y una inteligencia, que Platón expresaba de buena gana utilizando el vocabulario de la simetría, de la justa medida y de la armonía.

Esa belleza y esa constancia las encontramos en todas partes: en el orden de la naturaleza (la ciencia aún procede de ahí), del cosmos, de las virtudes y las regularidades que nuestra inteligencia logra pensar. Por eso puede decirse que el *eidos* se ve y que no se ve casi más que a él, máxime cuando el *eidos*, como todos saben, generalmente designa la forma o el aspecto de las cosas —la de un jarrón o de un árbol, por ejemplo—, lo cual nos permite reconocerlas como tales: efectivamente, es una belleza, un hombre o, como lo dice Platón, la forma de una belleza o de un hombre lo que percibimos y que justamente nos permite reconocerlas como la realidad que son. A partir de entonces, tanto en Platón como en Aristóteles, el *eidos* se convertirá en otro nombre de la esencia *(ti esti)* de las cosas: ser para una cosa es participar de una esencia que permite reconocerla como lo que es: un roble, una belleza, un caballo. Por cierto, no toda cosa es necesariamente «bella», por lo menos según nuestras limitadas normas, pero la constancia que irriga lo real lo es y no puede dejar de suscitar nuestro asombro. El *eidos* brilla en lo sensible y nuestra inteligencia está en condiciones de captarlo. Platón renueva así la correlación parmenidiana del ser y del pensamiento, pero pensándola a partir de la luminosidad inherente a los dos. ¿Qué veo cuando veo o comprendo el *eidos*? Para Platón, veo la realidad misma que expreso y comprendo en el lenguaje del *eidos*, que es ante todo el del ser que aparece.

A partir del momento en que conozco y veo lo real, estoy en el elemento del *eidos*. Las ideas, dirá entonces el *Fedón* (76 *d*), son aquello de lo que siempre hablamos *(ha truloumen aei)*. Pero cuando comprendemos algo de lo real en términos de ideas, siempre hablamos de cosas que superan las realidades sensibles. Decir de una cosa que es bella o que es un hombre es pensarla a partir de la idea de la belleza o de lo humano, de lo cual lo que se presenta a nuestra mirada no es más que una manifestación. Pero esas ideas, insiste Platón, sin lugar a dudas se dejan ver. Es en este sentido como la metafísica es un empirismo.

¿Cómo concebir esa realidad del *eidos* y dónde situarla exactamente? ¿Hay que distinguirla o separarla de lo real que observamos? Sus diálogos muestran que Platón no dejó de intentar explicar a sus contemporáneos, en

embestidas didácticas constantemente reanudadas, lo que significaba pensar lo real en el nivel de la idea que reluce en él (¡eso sigue siendo difícil en la actualidad!). A veces Platón insistió en la separación, otras en la no separación de las ideas y de lo sensible, y cada vez lo hizo con fines pedagógicos evidentes. Si en ciertos momentos es importante insistir en la separación, por lo tanto distinguir con ayuda de una línea (*República* VI) el mundo sensible del mundo inteligible, es para evitar que se confunda la idea con tal o cual de sus apariciones sensibles. Pero si Platón pone en ocasiones en primer plano la no separación es porque resulta evidente que el mundo sensible está ya impregnado de ideas que dejan presentir ese orden del *eidos*. Intérpretes como Natorp, Hartmann o Gadamer,[16] en consecuencia, tuvieron razón en afirmar que el *chorismos* de las ideas y de lo sensible, tan inflado por Aristóteles, era menos decisivo para el platonismo que el pensamiento de lo real a partir de sus incidencias de constancia, permanencia, simetría e inteligencia que nuestra razón puede «idear» (si se puede calcar aquí el verbo *eido* u *oida:* el francés no puede decir aquí más que «ver», y está muy bien, porque ver viene de *uido* en latín, que se desprende de *eido* en griego; la supresión de la letra «v» en las ediciones latinas más recientes habrá tenido por lo menos de positivo el hecho de permitirnos redescubrir que «uoir»[*] *[uido]* e inteligir o «idear» *[eido]* era la misma cosa).

Estos fulgores de la idea nos sugieren que lo real no se reduce a sus apariciones inmediatas que deslumbran nuestros sentidos, y que permite adivinar una pizca de inteligencia de la que nuestro mundo es partícipe y hacia la cual apunta el índice de Platón. La hipótesis fundamental de Platón y de la metafísica que él fundó es que para todo el mundo es posible admitir que en el fundamento de nuestro mundo hubo un orden de inteligibilidad, el del *eidos*, que exhibe belleza, armonía y constancia, que no son, generalmente hablando, las únicas características del mundo sensible, aunque este último esté atravesado por ellas. Lo real se encuentra entonces encarado a partir de su *aitia* (término que probablemente designaba en el origen la responsabilidad jurídica y que llegó a designar en los historiadores Heródoto y Tucídides, y luego en la filosofía de Platón y de Aristóteles, el elemento de la causalidad), hacia la cual se puede remontar nuestro pensamiento.

El presentimiento del Bien

En el *Fedón,* texto precioso porque se trata de la última entrevista de Sócrates con sus discípulos, Platón-Sócrates narra cómo llegó a admitir ese tipo de «causa» o de responsabilidad *(aitia)*. Antaño, narra Sócrates, tenía una visión bastante rudimentaria de la causa, «por qué crece un ser humano [...] creía que eso era algo evidente para cualquiera, que era por el comer y beber [...] así también el hombre pequeño se hacía luego mayor».[17]

Pero Sócrates no siempre sabía exactamente en virtud de qué causa esto se producía. He aquí que un buen día oyó que leían un libro de un tal Anaxágoras donde se encontraba expresada la idea de que era la inteligencia *(nous)* la que había puesto todo en orden y la que era la causa superior de las cosas. Esta idea lo llenó de alegría: «me pareció que de algún modo estaba bien que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso era así, la mente ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor» (97 *c* [p. 104]). Sócrates, por lo tanto, esperaba que Anaxágoras le explicase que las cosas son como son porque es *mejor* para ellas ser como son, habiendo sido así ordenadas por alguna inteligencia, al estar interesado en el bien de su obra. Sin embargo, sus expectativas fueron decepcionadas: ocurre que, al tiempo que hablaba de la inteligencia que gobernaba el universo, Anaxágoras no le imputaba ninguna responsabilidad en el arreglo de las cosas particulares. En su explicación del orden de las cosas no recurría sino a acciones del aire, del agua, del éter y de causas semejantes, que Aristóteles llamará materiales. Es como si alguien afirmara que Sócrates realiza con inteligencia todo cuanto efectúa, pero para explicar por qué se encuentra actualmente en ese lugar, se contentara con decir que es porque su cuerpo está hecho de carne y de músculos. O también es lo mismo —prosigue Sócrates— que si, para explicar la causa de la conversación que él mantiene con ellos, les dijese que lo era la voz, el aire, el oído y otras cosas semejantes; y no les dijese ni una sola palabra de la verdadera causa, que es la de haber creído los atenienses que *lo mejor* para ellos era condenarlo a muerte (98 *e*). En todos estos casos, es algún bien el que es responsable del estado de las cosas.

Otra cosa, observa Sócrates, es la realidad de la causa (la causa verdadera, entendamos), sin la cual la causa no sería tal (la causa «material», *sine qua non,* si se quiere). Por lo tanto, es incorrecto que las personas, burlándose en

la oscuridad, den a estos elementos corporales el nombre de causa. Que todas las cosas están ligadas y sostenidas por el Bien es algo de lo que no parecen tener idea (99 *b-c*). «Pues yo —dice Sócrates deliciosamente— de tal género de causa, de cómo se realiza, habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera». Pero, después de quedar privado de ella y de no ser capaz él mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro, tuvo que recurrir a una «segunda singladura» (*deuteros plous*, 99 *d* [p. 108]). En vez de mirar directamente las cosas, lo cual hace que corramos el riesgo de cegarnos, como ocurre cuando se trata de contemplar el sol, Sócrates tuvo la idea de que había que encontrar refugio en los *logoi*, con el objeto de contemplar en ellos la *verdad de las cosas (aletheian ton onton skopein)*, expresión que retendremos porque volveremos ampliamente sobre ella en la Cuarta lección. ¿En qué consiste esta «singladura»? Consiste, explica un poco enigmáticamente Sócrates, en tomar por fundamento *(hypothemenos)* en cada caso la idea que uno considera más fuerte, y todo cuanto coincide con ella plantearlo *(tithemi)* como verdadero (100 *a*). Pero si la consonancia no está conforme con esto, se ha de desechar como falso. Sócrates comprueba que su interlocutor, Cebes, no comprende muy bien y le suministra más explicaciones, no sin recordar que no dice nada muy nuevo, «sino lo que siempre una y otra vez [...] no he dejado de exponer» (100 *b* [p. 109]).

Platón habla aquí (100 *a*) de la *hypothesis* del *eidos*. Para pensar esta *hypothesis* ciertamente se inspiró en el uso del término en matemáticas, en que la hipótesis designa lo que resulta supuesto al comienzo de una demostración. Es así, por ejemplo, como el geómetra *plantea* la existencia de un círculo o de un triángulo («sea una figura…») cuando quiere analizar sus propiedades y lo que coincide, o no, con esa hipótesis, cada vez con una certidumbre apodíctica. Es un poco de la misma manera en que la idea puede ser planteada o colocada *(tithemi, thesis)* bajo *(hypo)* o en el fundamento del orden que observamos. La hipótesis, por lo tanto, significa aquí dos cosas: un fundamento o un punto de partida responsable de aquello que de él se desprende, pero es también una idea que hay que admitir —o conjeturar— y que no es posible no suponer si uno se pone a pensar.

La hipótesis de Platón es que la admisión de tal realidad que aflora en lo sensible es la hipótesis más fuerte, la más segura, si se quiere dar cuenta de la bella regularidad de las cosas, aunque el mecanismo exacto de esta causalidad del *eidos* se nos escape. *Fedón*, 100 *c-d:*

> Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo. ¿Admites este tipo de causa? [A la cosa bella] no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella, *en cualquier modo*, de aquello que es lo Bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas bellas son bellas por la Belleza. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que *es seguro*, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, que por lo Bello son bellas las cosas bellas.[18]

Precisamente de esta hipótesis del *Fedón* se volverá a hablar en la *República* cuando se hace de la idea del Bien el principio sin condición *(anhypotheton)* del mundo inteligible. Hablando con propiedad, es el único texto en que Platón trata acerca de esta idea del Bien, aunque solo lo hará de manera indirecta. Allí Platón se contenta con comparar su acción con la del sol en el reino sensible. Así como el sol es responsable de la visibilidad de las cosas y del hecho de que nuestro ojo pueda percibirlas, del mismo modo la idea del Bien sería responsable *(aitia)* de la visibilidad de las ideas, y por lo tanto, del hecho de que ellas resplandezcan,[19] y de que nuestro espíritu *(nous)* esté suficientemente «encendido» para verla. La idea del Bien —esto ya es cierto de toda idea, y con más razón lo será de la idea del Bien que le sirve de principio—, por lo tanto, constituye un principio de inteligibilidad (o de luminosidad) y de inteligencia. Sin embargo, Platón no explica, ya que el contexto y los interlocutores no se prestan, nunca se prestan a ello, cómo se opera esta acción ni cómo podemos llegar a contemplar esa idea. Lo esencial está en otra parte. Reside en la admisión de que lo real —en cuanto *kosmos* o mundo ordenado— remite por sí mismo a un orden responsable de su regularidad y de la armonía que allí se sorprende, a poco que se lo considere con inteligencia *(nous)*. ¿En virtud de qué mecanismo el *nous* está en obra en el mundo sensible, de qué manera las cosas forman parte de la idea? Eso es lo que Platón nunca se las ingenia para explicar muy en detalle (y cuando se arriesga a hacerlo, por ejemplo en el *Parménides*, sabe muy bien que a sus interlocutores les cuesta mucho trabajo seguirlo). Cada uno de sus diálogos propone una lectura de esto, hablando de una participación *(methexis)* de las cosas en la idea, ideas que el mundo imitaría o remedaría *(mimesis)*, ideas como modelos o arquetipos *(paradeigmata)* de las cosas, etc. Todas esas metáforas, demasiado sensibles, tienen sus méritos y sus defectos. Lo importante es que nos dan una idea de la idea.

La metafísica de Platón no deja el mundo visible sino para comprenderlo

mejor. Parte respetuosamente[20] de él y de las ocurrencias de constancia y de belleza que deja transparentar. Cosa que el cuadro de Rafael captó magníficamente: el dedo apuntando hacia otro orden, «superior», descansa en la observación de las estructuras del mundo desplegadas en el *Timeo*. En el fresco de Rafael, Platón no abre la boca ni da ningún nombre a esa trascendencia. El filósofo conoce la debilidad de los discursos cuando llega el momento de expresar lo esencial[21] (es la apófasis del platonismo, en el origen de toda metafísica negativa). No deja de tratarse de una evidencia (de *e-videre*, «ver a partir de») lo que se impone —y todavía puede imponerse en la actualidad— al pensamiento no bien considera el mundo con alguna razón.

No hace falta decir que esta fundación de la metafísica, sacada de la apariencia visible de las cosas, habrá sido preparada por la experiencia del mundo de la religión griega, que enseña que el orden de las cosas y de la virtud estaba regido por dioses sabios, e-videntes una vez más (es decir, inducidos a partir del orden visible de las cosas) y por lo general benevolentes. Platón se inspira en esto, a todas luces, para tomar la idea de que nuestra modesta razón puede llegar a reconocer que lo real es ordenado por alguna razón que se deja adivinar en las cosas. Hay aquí, como siempre en metafísica, muy pocas seguridades. Platón no ignora que se puede negar, también con alguna razón, que haya tales ideas en el mundo, que estaría más bien librado al azar de los átomos. Pero ¿cómo dar cuenta entonces de su belleza (con todo lo que esto implica en griego: la bondad, la finalidad y la inteligencia de las cosas) y del hecho de que sea inteligible, como lo confirman el *Timeo* y nuestra ciencia moderna? En nuestra época, que a veces se jacta de ser posmetafísica, es de buen tono decir que hay que comprender lo real únicamente a partir de sí mismo (¡como si Platón hiciera otra cosa!), sin hacer intervenir idea alguna. Lo que Platón vio con claridad es que, incluso en esa hipótesis, no se puede hablar del mundo sino partiendo de ideas o privilegiando algunas de ellas. Con seguridad, hay riesgo en el presentimiento metafísico, pero ese bello riesgo, enseña Platón, no deja de constituir la más alta esperanza *(elpis megale)* de nuestra humanidad,[22] la esperanza de que la aventura del mundo sea sensata.

Si faltan las pruebas apodícticas, el pensamiento que se despierta aquí a sí mismo no teme, sin embargo, tomar la vía del *logos* y de la argumentación, exponiéndose a la crítica y a las objeciones, entre ellas las de Aristóteles,

soberbiamente traducidas por Rafael: antes de preocuparse por la trascendencia, a la cual la metafísica de Aristóteles seguirá suscribiendo —y que radicalizará haciendo del primer motor un principio tan trascendente que ya no tendrá ninguna participación en nuestro mundo, contentándose con pensarse a sí mismo—, ¿no es más imperativo tener en cuenta la realidad de este mundo en todo su espesor, sobre todo ético? Es el comienzo del gran debate de la humanidad consigo misma que es la metafísica. A las objeciones de Aristóteles, Platón y los platónicos habrían podido responder, y efectivamente respondieron, por el movimiento de pensamiento captado por Rafael: este mundo opaco y esta realidad ética ¿no hay que entenderlos también a partir de alguna norma trascendente? Es así como la metafísica adoptó para la posteridad la forma de una discusión sobre el Bien supremo, que se extiende desde Platón hasta Kant y nuestras riberas. En lo que sigue no presentaré más que un tímido bosquejo de esto, lamentando que sigue sin haber, que yo sepa, una real historia del Bien supremo.

Vislumbre de la metafísica del Bien supremo

Platón presentía el «supremo» Bien en una idea del Bien, presentada como *megiston mathema* (objeto supremo de conocimiento),[23] que era ciertamente más que un principio ético. La *República*, en efecto, lo introduce como un principio de inteligibilidad y de inteligencia, del que las mismas ideas tomarían su ser *(to einai)* y su esencia *(ousia)*,[24] y probablemente porque las ideas particulares mismas son principios de luminosidad y de inteligencia. Por lo tanto, era un principio metafísico, incluso el primero, del que por supuesto derivaba un orden ético, máxime cuando el texto que trata de esto tenía por objeto dibujar las grandes líneas de una ciudad ideal y de un alma bien ordenada. De la metafísica a la ética aquí la consecuencia era clara.

Aristóteles retomó esa interrogación sobre el Bien supremo o aquello que otras lenguas llaman el Bien supremo o el más alto *(summum bonum, highest Good, höhstes Gut)*. Tampoco vaciló en hacerlo en un sentido metafísico, sobre todo en lo que se convirtió en el primer libro de su *Metafísica*, donde defiende con firmeza el proyecto (platónico) de una filosofía primera comprendida como ciencia que gira «sobre las primeras causas y los primeros principios» *(peri ta prota aitia kai tas archas)*.[25] Al Estagirita no le cuesta ningún trabajo mostrar que esa búsqueda, a falta de ser reflexiva

como tal, resume el esfuerzo esencial de sus principales predecesores. Va de suyo para él, como para Platón, que esa ciencia de los principios es la del «supremo conocimiento» (*he tou malista epistetou*, 982 *b* 1), porque es a partir de esos primeros principios como todo el resto es conocido. En otro eco prodigioso a su maestro, Aristóteles explica que esa ciencia maestra *(archiké)* es aquella que sabe con vistas a qué fin está hecha cada cosa: por lo tanto, es ella la que conoce el Bien (*t'agathon*, 982 *b* 10).[26] La metafísica o la filosofía primera buscada por todos sus predecesores sigue siendo en él un conocimiento de los principios, por consiguiente de lo supremo cognoscible y del Bien más elevado. Ella culmina en el pensamiento del «primer moviente» *(proton kinoun)*, encarado como causa final porque se mueve como «objeto del amor» *(hos eromenon)*.[27] Su ser es lo Bello *(kalos)* y es de ese modo *(houtos)* como es principio *(arkhé)* y el ser necesario, vale decir, aquello sin lo cual el Bien *(to eu)* es imposible.[28]

En su ética, sin embargo, Aristóteles tiene la preocupación de criticar la concepción platónica de ese «Megabien» metafísico debido a que este no es de una gran utilidad cuando se trata de circunscribir el bien humano *(anthropinon agathon)*. Argumento muy conocido, al que Platón probablemente habría respondido que la inteligencia del bien humano no puede dejar de orientarse sobre algún Bien trascendente. Pero esta crítica, o su éxito, dio un giro nuevo y meramente ético a la reflexión sobre el Bien supremo. Aristóteles la pone en obra en sus éticas al distinguir los diferentes tipos de vida *(bioi)* asociados a lo que se puede considerar como el bien humano. Por cierto, el último libro de su *Ética a Nicómaco* seguirá viendo, a la manera de Platón, el Bien supremo en la contemplación *(theoria)* de las realidades eternas, pero la preocupación por el *bien humano* restringe la cuestión del *agathon* a la esfera ética. La ética se encuentra entonces constituida por sí misma y se convertirá en la principal preocupación de las filosofías helenísticas. El alcance metafísico del Bien supremo no será plenamente redescubierto sino en el neoplatonismo y su posteridad patrística.

No es falso decir que el esfuerzo esencial de la filosofía posaristotélica habrá sido una discusión sobre las diferentes concepciones del Bien supremo. Ella presupone una jerarquía de los bienes, heredada de Platón y de Aristóteles: toda actuación, toda realidad se realiza con miras a algún bien. Ese bien sirve a su vez para otra finalidad. Por lo tanto, ¿cuál es el bien o el

objetivo *(telos)* final que orienta toda nuestra actividad? Para Platón, el *telos* último era ante todo metafísico, porque el principio del Bien daba cuenta a la vez del orden de las cosas y de la luz de nuestra inteligencia, pero tras él y Aristóteles la cuestión adoptó un sentido exclusivamente ético: ¿qué tipo de vida es mejor escoger? La doxografía, que permanecerá operativa hasta Kant, enseña que dos grandes posibilidades de existencia se reparten los favores de los filósofos: la de Epicuro, que sitúa el Bien supremo en el placer *(hedone)* o la voluptuosidad, y la de los estoicos, para quienes el Bien supremo reside más bien en la virtud. De esto se desprende una cascada de consecuencias, infinitamente machacadas: ¿qué es entonces la virtud, en qué consiste la verdadera felicidad? Muy temerario sería aquel que pretendiera que nuestra inteligencia hizo progresos en estas cuestiones.

Cicerón resumió estas concepciones, bastante escolares, en su *Del supremo bien y del supremo mal* (terminado en el 45),[29] que en ocasiones es citado como su tratado del Bien supremo *(de summo bono)*. En el libro XIX de *La ciudad de Dios* Agustín nos enseña que en su *De philosophia* (perdido) Varrón había distinguido ¡no menos de 288 concepciones del Bien supremo![30] Allí Agustín defiende su propia concepción del Bien supremo inspirada a la vez en el platonismo y la fe cristiana: el Bien supremo reside en la beatitud eterna (y el mal supremo en la condena eterna). Se la adquiere mediante una vida bien regulada *(recte vivere)* que no obstante depende no tanto de nuestra iniciativa como de la gracia divina. Esa vida eterna culmina en una unión con Dios.[31] Buenaventura[32] y Tomás de Aquino también verán el fin último de la existencia humana en la visión de Dios. Es una idea que Tomás explica al comienzo de la *Secunda pars* de su *Suma teológica*, consagrada a las cuestiones prácticas (prioritarias en el seno de su orden consagrado a la predicación y a la confesión de los pecados),[33] y cuyo primer artículo se interroga, en la justa medida, sobre el fin último *(De ultimo fine)* de la vida humana.

La mayoría de los grandes pensadores, de la Antigüedad y de la Edad Media[34] hasta Descartes y Kant,[35] que habrá sido uno de los últimos grandes representantes de esta tradición, se tomaron el trabajo de responder a esta cuestión. En Kant, ella reconquista un alcance metafísico. En efecto, en la importante sección de su *Crítica de la razón pura* que ve en «el ideal del Bien supremo» el «fundamento determinador del fin último de la razón pura»,[36] Kant responde a la cuestión de la legitimidad posible de los

conocimientos metafísicos, más particularmente aquellas que nos autorizan a admitir la existencia de Dios y de una vida futura. Según Kant, es el ideal del Bien supremo, vale decir, la esperanza de una conciliación entre una vida virtuosa y una felicidad que le esté proporcionada, lo que hace no solamente posibles sino necesarias esas dos suposiciones de la razón pura.[37] Kant distingue aquí el Bien supremo originario del Bien supremo derivado: el acuerdo de la moralidad y de la felicidad (el Bien supremo derivado) presupone un Bien superior capaz de sondear la moralidad de nuestro actuar y de dispensarle una felicidad adecuada. Como en la Edad Media y en el platonismo, el Bien supremo originario, pues, se encuentra identificado con Dios:

> En consecuencia, solo en el ideal del Bien supremo *originario [por lo tanto, en Dios]* puede la razón pura encontrar el fundamento del vínculo que, desde el punto de vista práctico, liga necesariamente ambos elementos del Bien supremo derivado [*el acuerdo de la felicidad y la moralidad*], esto es, de un mundo inteligible, o sea, del *moral*.[38]

Esta cuestión del Bien supremo, por desgracia, ha desaparecido un poco de nuestras conciencias, pero tiene el don de resurgir en ocasiones bajo otros apelativos, sobre todo cuando uno se plantea la cuestión del «sentido de la vida» o del objetivo final de nuestras tribulaciones. La virtud y la voluptuosidad tendrán todavía adeptos, pero la cuestión se ha vuelto más escandalosa y ha recuperado una gravedad metafísica desde que la evidencia de un Bien o de un fin últimos —y la jerarquía de los bienes que gobierna— se ha eclipsado para ser reemplazada por la idea según la cual cualquier fin no podría ser planteado sino por nuestra conciencia o nuestros «valores». Probablemente esto explica por qué la cuestión del Bien último fue suplantada a finales del siglo XIX por la del sentido de nuestra existencia, que a veces presupone, un poco temerariamente, que ese sentido es uno que podemos fijar y determinar nosotros mismos. Ese nuevo sentido de las cosas no es una pérdida, puesto que confirma a su manera que el conjunto de nuestra experiencia está habitado por un sentido del que podemos tratar de comprender algo. ¿Qué significa comprender el sentido de las cosas?

1 *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Taurus, 2005, p. 651 (KrV A 838 / B 866). Pero decir de la filosofía, y de su disciplina principal, que no es más que una idea, evidentemente no es una limitación, ya que ¿sobre qué podría guiarse el pensamiento, si no por una idea? Por

consiguiente, Kant se felicita, en su Arquitectónica, por haber dado una «idea general de la metafísica» («das ist also die allgemeine Idee der Metaphysik»), aun cuando esta «cayó finalmente en universal descrédito» (*ibid.*, p. 657 [KrV A 849 / B 877]).

2 *Met.*, I, 2, 983 *a* 21.

3 Véase la excelente obra de M. Hall (ed.), *Raphael's School of Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

4 Sobre el cual Platón fue el primero en insistir cuando habló de *sunopsis* en la *República* (537 *c*).

5 Véase W. Dilthey, «El surgimiento de la hermenéutica» (1900), en *Dos escritos sobre hermenéutica*, trad. de A. Gómez Ramos, Madrid, Istmo, 2000, p. 83: «Llamamos "comprender" al proceso en el que, a partir de las manifestaciones de la vida anímica dadas sensiblemente, esta llega al conocimiento».

6 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31, p. 143 [trad. cast.: *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, pp. 166-167].

7 Sobre la oposición entre la metafísica del espíritu y la del ser en la Edad Media, véase A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, París, Vrin, 2005.

8 *De diversis quæstionibus octaginta tribus*, q. 46 (trad. de T. C. Madrid: www.augustinus.it/spagnolo/ottantatre_questioni/index2.htm [consulta: 12-12-2017]). Texto citado en ocasiones por Tomás de Aquino, sobre todo en la *Suma de teología*, I, q. 15, a. 1, *sed contra* (trad. cast.: *Suma de teología*, trad. de J. Martorell Capó, Madrid, BAC, [4]2001, p. 220).

9 A. N. Whitehead, *Proceso y realidad*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1956, pp. 67-68 (*Process and Reality*, Nueva York, Macmillan, 1929, p. 63). De H. Krämer habría que citar el conjunto de su obra. Nos contentaremos con señalar su notable escrito fundador, que escandalosamente aún no fue traducido en francés, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Winter, 1959, y su obra italiana *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 1982, 2001 [trad. cast.: *Platón y los fundamentos de la metafísica*, trad. de Á. Cappelletti y A. Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1996].

10 *República* 509 *b* y 510 *b*.

11 Platón, *Timeo* 30 *b:* «Debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia *(pronoia)* de un dios» (trad. de F. Lisi, *Diálogos*, vol. VI, Madrid, Gredos, 1992, p. 173).

12 Véase una vez más mi *Introducción a la metafísica*, trad. de A. Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2011, cap. II: «Platón: la hipótesis de la idea», pp. 57-90 (*Introduction à la métaphysique*, Montreal, PUM, 2004, pp. 53-84).

13 Véase, por ejemplo, la *Introducción a la metafísica* (1935) de Heidegger (trad. de Á. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 2003; *Einführung in die Metaphysik*, GA 40), que opone a esa primacía del pensamiento sobre el ser reducido al *eidos* el del ser como emergencia sobre el pensamiento. Toda la distancia heideggeriana respecto de la metafísica descansa en esa lectura que pretende resueltamente ser antiplatónica (pero que lo es quizá menos de lo que piensa Heidegger). Véase también «Le drame de la *phusis* dans l'*Introduction à la métaphysique* de Heidegger», en J.-F. Courtine (ed.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, París, Vrin, col. «Études & Commentaires», 2007, pp. 145-157.

14 Gerhard Krüger lo mostró de manera soberbia en «Martin Heidegger und der Humanismus. Zur Auseinandersetzung mit den Schriften Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem "Brief über den Humanismus"», en *Studia philosophica* 9 (1949), pp. 93-129. Sobre su inestimable debate con

Heidegger, véase «Gerhard Krüger et Heidegger. Pour une autre histoire de la métaphysique», en *Archives de philosophie* 74 (2011), pp. 109-127.

15 El *Fedro* (250 *d*) habla así de la belleza como del *ekphanestaton* y el *erasmiotaton*, como lo que tiene más brillo y lo que más atrae al amor (trad. de E. Lledó Íñigo, *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1986, p. 354).

16 P. Natorp, *Platos Ideenlehre* (1902), [2]1921, reimpr.: Hamburgo, Felix Meiner, 1961, pp. 74 s., 178, 231 s., 293, 399, 425 s.; N. Hartmann («Zur Lehre vom *Eidos* bei Platon und Aristoteles», en sus *Kleinere Schriften*, vol. II, Berlín, de Gruyter, 1957, pp. 129-164) veía un malentendido en el *chorismos* y la sustancialización del *eidos* platónico en Aristóteles (p. 132); H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* [GW] 7, Tubinga, Mohr Siebeck, 1991, pp. 216, 281 y *passim*.

* *Voir* [ver] en francés moderno. *(N. del T.)*

17 Platón, *Fedón*, 96 *d* (trad. de C. García Gual, *Diálogos*, vol. III, *op. cit.*, pp. 102-103).

18 *Fedón* 100 *c-d* (trad. de C. García Gual, *op. cit.*, p. 110). No nos pronunciamos aquí sobre la cuestión de saber si Platón, por lo demás, en otro diálogo o en el contexto de su enseñanza, estaba en condiciones de explicar con más profundidad la relación de la idea con lo sensible. Para la idea de la metafísica tal y como aquí la defendemos, lo importante radica en el presentimiento de un orden ideal, no tengamos miedo de la palabra «racional», porque es un orden (en la *República* se hablará aquí de un *topos noetos*) que nuestra razón tiene la vocación de pensar. Para Platón, por supuesto, es la constancia de la realidad vista la que confiere seguridad a este pensamiento.

19 J. Halfwassen («Platons Höhlengleichnis», en K.-M. Hingst y M. Liatsi [eds.], *Pragmata. Festschrift für Klaus Oehler zum 80. Geburtstag*, Tubinga, Gunter Narr, 2008, p. 37) señala muy atinadamente que en la astronomía de la época de Platón se pensaba que las estrellas obtenían su brillo del sol que las iluminaba. La analogía del sol en Platón viene así a subrayar que las ideas son, como las estrellas, fuentes de luz, pero que toman esa luminosidad de otra fuente. Esa fuente es el sol para las estrellas, mientras que se trata de la idea del Bien por lo que respecta a las ideas. Fuente de luz absoluta, no puede ser llamada sino anhipotética *(anhypotheton)*, ya que las «hipótesis» que son las ideas toman de ella su luz.

20 De *respicere*, que significa volverse hacia algo para verlo mejor.

21 Platón, *Carta vii*, 342 *e: dia to ton logon asthenes*.

22 *Fedón*, 114 *c*.

23 *República*, 505 *a*.

24 *República*, 509 *b*. Véase el estudio siempre fundamental de H. Krämer, «Epekeina tes ousias. Zu Platon, Politeia 509 B», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), pp. 1-30.

25 *Met.*, I, 1, 981 *b* 28-29. Hay que insistir en esto porque en ocasiones se presenta a la metafísica, según *Met.*, IV, 1, cuya orientación en lo referente al principio también se desdeña, como si recayera exclusivamente en el ser o como el «proyecto de liberar el sentido del ser» (P. Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, París, PUF, 2009, p. 19). En metafísica siempre se trata de pensar el ser y sus razones, por fuerza primordiales. Es en este sentido como justamente se libera su sentido.

26 *Met.*, A, 2, 982 *b* 1 [trad. cast.: *Metafísica*, ed. trilingüe griego, latín, español, ed. y trad. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, [2]1982]. Trad. [francesa] de J. Tricot: «La ciencia por excelencia [es] aquella de lo supremo cognoscible. Ahora bien, lo supremo cognoscible *(ta malista episteta)* son los primeros principios y las primeras causas *(ta prota kai ta aitia)*. Porque es gracias a esos primeros principios como todo el resto
es conocido […]. Por último, la ciencia maestra *(archiké)* […] es aquella que conoce *con vistas a qué fin* cada cosa está hecha, fin que en cada ser es *su bien (t'agathon)*, y, de una manera general, el *Bien*

supremo (to ariston) en el conjunto de la naturaleza».

27 *Met.*, XII, 7, 1072 *b* 3.

28 *Met.*, XII, 7, 1072 *b* 11-12. J. Tricot traduce adecuadamente *kalos* diciendo que el ser del primer motor es «el Bien». Aquí seguimos más la traducción de M. P. Duminil y A. Jaulin, Aristóteles, *Métaphysique*, París, Garnier-Flammarion, 2008, p. 393: «En cuanto ser necesario, es de la naturaleza de lo bello».

29 Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* (trad. cast.: *Del supremo bien y del supremo mal*, introd., trad. y notas de V.-J. Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 1987).

30 Agustín, *De civitate Dei*, 19.1.2 (trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero: www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm [consulta: 12-12-2017]).

31 *De civitate Dei*, 10.18. Sobre el deseo de la vida feliz que sostiene toda la filosofía de Agustín y que no puede realizarse sino en la unión con Dios, véase V. Giraud, *Augustin, les signes et la manifestation*, París, PUF, 2013, pp. 27 s., 243 s., obra esencial que lee el pensamiento de Agustín como una hermenéutica metafísica, atada a una concepción de la existencia como hermenéutica.

32 Buenaventura, *Itinerarium Mentis in Deum*, 1.1 (trad. cast.: *Itinerario del alma a Dios*, en *Obras de san Buenaventura*, ed. bilingüe, Madrid, Católica, 1945, p. 565): «No siendo la felicidad otra cosa que la fruición del Sumo Bien» («cum beatitudo nihil aliud sit quam summi boni fruitio»).

33 Véase L. E. Boyle, «The Setting of the *Summa Theologiæ* of Saint Thomas», *Facing History: A Different Thomas Aquinas*, Lovaina La Nueva, FIDEM («Textes et études du Moyen Âge», 13), 2000, pp. 65-91. Según Boyle, Tomás habría redactado su *Suma teológica*, cuya *Prima pars* se consagraba a la teología sistemática y la *sacra doctrina*, en la que trataba acerca de Dios, de la Trinidad y de la creación, porque consideraba que la formación teológica de sus hermanos dominicos era incompleta y estaba demasiado centrada en las cuestiones de moral aplicada. Como lo muestra Boyle, sin embargo, las diferentes partes de la *Suma* fueron leídas y editadas por separado, siendo la más leída la *Secunda secundæ*, que discute acerca de las virtudes particulares.

34 Una de las primeras sumas de la latinidad medieval, la de Felipe el Canciller, era un tratado del Bien supremo, una *Summa de Bono* que fue redactada entre 1225 y 1228 (Philippi Cancellarii parisiensis, *Summa de Bono*, Berna, Francke, 1985). Soy deudor al trabajo de L.-H. Barichard, *Le Problème du mal dans la* Summa de Bono *de Philippe le Chancelier*, tesina, Universidad de Montreal, 2012, por el hecho de haberme llamado la atención sobre esa obra.

35 Véase nuestra colaboración «Le souverain Bien et sa métaphysique», en M. Fichant y J.-L. Marion (eds.), *Descartes en Kant*, París, PUF, col. «Épiméthée», 2006, pp. 433-445.

36 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Taurus, 2005, pp. 629 ss. (KrV A 804 / B 832). Por mi parte, siempre vi en esto la conclusión de la *Crítica de la razón pura*, puesto que Kant explica allí en virtud de qué lógica, la del Bien supremo, las proposiciones metafísicas como «existe Dios y hay una vida futura» son justificables. Véase mi ensayo «La conclusion de la *Critique de la raison pure*», en *Kant-Studien* 81 (1990), pp. 129-144.

37 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 634 (KrV A 811 / B 839): «La razón se ve obligada a suponer [un gobernante sabio], juntamente con la vida en ese mundo, que debemos considerar como futuro, o, en caso contrario, a tomar los principios morales por vanas quimeras, ya que el necesario resultado de ellos —resultado que la propia razón enlaza con ellos— quedaría ineludiblemente invalidado». Si, para Platón, el efecto de la metafísica en la ética era bueno, para Kant es a partir de la ética, y de la evidencia de los principios morales, como se deja pensar la legitimidad de la metafísica.

38 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 633 (KrV A 810 / B 838).

Tercera lección

Del sentido de las cosas

Del sentido que yace en las cosas (o el sentido de las cosas entendido como genitivo subjetivo)

La natura è piena d'infinite ragioni
que non furono mai in isperienza.

La naturaleza está llena de infinitas razones
que hasta ahora nunca fueron experimentadas.
LEONARDO DA VINCI [1]

La tarea de la metafísica o de la filosofía es hacernos comprender algo del sentido de las cosas. Ese sentido es ante todo el de las cosas mismas, el *sentido del ser*. De hecho, la comprensión no comprende algo sino cuando capta su sentido. No es ella la que introduce ese sentido en las cosas (*sensus non est inferendus, sed efferendus*, dice un precioso adagio hermenéutico),[2] ella lo descubre y si de vez en cuando debe «ponerlo», o conjeturarlo, es porque no lo encuentra de entrada. Lo cual presupone todavía que el sentido reside ante todo en las cosas.

Ese sentido puede ser, por ejemplo, el sentido de un texto, que yo no inventé y que muy simplemente intento comprender, el sentido de una institución o de una invención, es decir, la razón de su existencia o de su uso, el sentido de un órgano (el riñón sirve para esto, el pulmón o el páncreas para esto otro), el sentido de un gesto (que puede ser interpretado, y a veces sobreinterpretado, como benévolo o amenazador, indiferente o cargado de sentido), el sentido del grito de un lactante (que siente dolor o

que quiere ser alimentado y pide que lo atiendan), el sentido o los sentidos de un acontecimiento (fulano sufre porque tomó algo que le cayó mal o comió demasiado). En todas esas acepciones, el sentido no es una creación de nuestros sistemas lingüísticos o culturales, que se pondrían entre medio de las cosas, que serían para siempre inalcanzables, es una evidencia de las cosas mismas: las cosas tienen un sentido, vale decir, una orientación, una razón, una finalidad, una lógica, un ordenamiento (el desorden mismo es un orden frustrado). Es ese sentido el que tratamos de entender cuando queremos comprender algo, en todos los sentidos del comprender distinguidos en la lección precedente.

Hablamos de orientación porque ese sentido incluye en primer lugar un sentido direccional, en el sentido en que se habla del sentido de las agujas de un reloj, del sentido de la corriente, del sentido del viento o de una inclinación. Ese sentido se encuentra forzosamente en las cosas y nosotros actuamos en consecuencia, es decir, de manera sensata o de conformidad con el sentido de las cosas: es difícil nadar en el sentido contrario al de la corriente, es imprudente arriesgarse en un sentido único y el sentido del viento puede sernos favorable. Incesantemente transigimos con ese sentido de las cosas. Esencialmente, vivir es eso.

Ese sentido de las cosas se refuerza con una racionalidad cuando el sentido designa más propiamente el *porqué* de las cosas que mi comprensión puede desplegar. ¿Por qué debo someterme a tal operación quirúrgica? Porque un tumor maligno debe ser retirado de mi organismo. Qué cosa «significa» ese tumor, su malignidad, no depende de mí ni de ningún sistema lingüístico, es una realidad de las cosas. ¿Por qué hay que pagar impuestos? Porque el Estado nos asegura que lo necesita para ofrecer servicios a la comunidad o para repartir mejor las riquezas. Eso tiene sentido y yo me someto, de grado o por fuerza. Pero me parece insensato pagar impuestos si esos dineros son mal utilizados o sirven para fines mucho menos que honorables. Las cosas deben tener un sentido.

Esa expectativa de sentido guía nuestra relación con las cosas: habituados como estamos a su sentido, lo que nos desconcierta es la ausencia de sentido. Cuando una cosa es incomprensible uno exclama: ¡eso no tiene sentido! Esa ausencia a menudo es evidente, pero no puede serlo sino porque la evidencia del sentido se encuentra presupuesta. Aquí, el *sentido de las cosas* debe ser entendido gramaticalmente como un genitivo

subjetivo: el sentido pertenece en primer lugar a las cosas y, la mayoría de las veces, nos contentamos con tomar debida nota y adaptarnos a lo que exige. Una de las tareas de una metafísica hermenéutica es recordarlo.

Del sentido sensitivo o de la capacidad de captar ese sentido (el sentido de las cosas como genitivo objetivo)

El sentido designa tanto la capacidad que tenemos y que somos de *sentir* ese sentido de las cosas. Ese sentido de las cosas, en el sentido objetivo del genitivo esta vez, implica una vasta extensión, que rige la coherencia y la amplitud de nuestra apertura al mundo. Nosotros estamos en contacto con el mundo en primer lugar por los sentidos, porque son ellos los que nos hacen sentir lo que es. Es importante ver que nuestro sentido, entendido aquí en el sentido de nuestra capacidad de sentir, no deja de estar guiado por el sentido de las cosas mismas (en el sentido subjetivo del genitivo): lo que nuestro ojo percibe es cierta configuración de las cosas (una presa, un objeto comestible, un camino practicable), lo que nuestra nariz huele* es un olor real de las cosas, agradable o nauseabundo, que me enseña algo acerca de lo que es (tal plato es apetitoso, tal otro no tanto), nuestro gusto siente y saborea lo que será bueno o no para él y el tacto acaricia la superficie de las cosas, dura, tierna, rugosa, líquida. En cuanto al oído, oye sonidos y ruidos, pero en ciertas lenguas latinas, como el italiano y el catalán, se puede decir que las «siente». En rigor, el francés podría decirlo, pero reserva el verbo *sentir* al olfato y al tacto. Sin embargo, se ha visto, se ha sentido, que también podía decirse del gusto, y se comprenderá fácilmente que en ciertas lenguas se pueda decir, a propósito de la vista, del oído e incluso de la inteligencia: el ojo «siente» que un espectáculo es regocijante o inquietante, la oreja puede sentir que una melodía es agradable o estridente.

Si sentimos las cosas por medio de nuestros sentidos, las sentimos al mismo tiempo mediante nuestra inteligencia, sensitiva o sentiente.[3] Cuando siento que un alimento no tiene buen olor, comprendo que probablemente no es muy bueno para comer (digo «probablemente» porque puedo equivocarme: un queso puede apestar abominablemente, pero resultar sabroso, al menos para algunos). Cuando mi ojo se siente cegado por un sol demasiado fuerte, comprende que eso le es perjudicial y que es sensato

protegerse. De la misma manera, sentimos, percibimos una amenaza o un giro feliz de las cosas.

Esta capacidad de captar el sentido trae aparejado un *juicio* sobre el sentido (o la racionalidad) de las cosas: lo que siento es más o menos *sensato*, incluso insensato. La expectativa fundamental es la del sentido: yo no como algo a menos que presuponga que es comestible y, más fundamentalmente todavía, porque sé (sin tener que reflexionar acerca de ello) que comer es (generalmente) una actividad sensata. También sé que comer demasiado es (generalmente) insensato, como lo sería la idea de no comer en absoluto, a menos, por supuesto, que quiera perder peso o hacer una huelga de hambre, pero esta solo tiene sentido si, justamente, tiene un sentido, pues con ella quiero llamar la atención sobre tal o cual causa, forzosamente sensata.

Lo que acabamos de decir parecerá trivial, pero ya es algo volver a descubrir que las cosas tienen un sentido y que estamos en condiciones de sentirlo. Este sentido es tan patente que nuestra expectativa de sentido, como lo hemos visto, es a decir verdad universal, a falta de ser siempre satisfecha. No podemos sentir, tolerar, sino lo que es sensato. Si tal libro me aburre terriblemente, dejo de leerlo. Si prosigo la lectura es con la expectativa de que lo que leo terminará por tener un sentido (o para probarme que tengo aguante). Es cierto que las novelas de Kafka o de Joyce (y de algunos otros) a veces presentan un mundo e historias que parecen carentes de sentido, al punto de exasperar al lector, pero a partir de cierto momento este último captará (probablemente) qué es lo que el autor quiere decir y comprenderá por qué es sensato leerlo. Su lectura es, por lo tanto, instructiva y muy sensata. Las obras de teatro que ponen en escena la absurdidad de la existencia humana no dicen más que cosas muy sensatas. No hay ninguna absurdidad en el arte del absurdo. No se sabe si el mundo es absolutamente sensato, ciertamente no siempre lo es, pero el espíritu humano espera que lo sea porque eso corresponde a su experiencia más testaruda.

Del homo sapiens: *el que siente el sentido de las cosas*

En consecuencia, el sentido, entendido como capacidad de captación del

sentido, muy naturalmente se ha convertido en otro nombre de la inteligencia y de la comprensión. Sentir es saborear las cosas y de ese modo saber si son buenas o no, útiles o no, sensatas o no. Según Kurt von Fritz, el verbo *noein*, utilizado por la lengua griega más antigua para expresar la inteligencia y el entendimiento, estaba en su origen ligado al olfato. Por otra parte, tampoco estaba reservado a la especie humana. Así, el verbo *noein*, que servirá para designar el pensamiento para Parménides, Platón y su posteridad hasta nosotros, es un verbo que tal vez significaba, en su origen, oler, olfatear, presentir, husmear.[4] Así, el jabalí que olfatea la tierra en busca de trufas o de algún hallazgo interesante hace lo que hacen muchos animales, incluso todos, da pruebas de *noein*. Hay aquí inteligencia, u «olfato», como se dice de manera excelente, porque no se trata simplemente de una percepción neutra de un objeto por un sujeto, sino de un sentir interesado y animado por cierta capacidad de juzgar: aquí la inteligencia consiste en sopesar las cosas, volverlas en varios sentidos y sentir que hay algo detrás, algo bueno, útil o perjudicial. Hay que insistir, porque eso sigue siendo el signo de la inteligencia: saber hacer un juicio sobre el sentido de las cosas, a uno casi le gustaría decir, sobre el *scent* o el olor de las cosas. Las cosas tienen un sentido y nosotros estamos en condiciones de sentirlo. Por eso no es un azar si en nuestras lenguas latinas el sentido *(sensus)* designa a la vez el orden de las cosas y nuestra capacidad de aprehenderlo *(sentire)*, doblete que tiene resonancias de la solidaridad del *eidos* y del verbo *eido* (ver) que hemos señalado en la lección precedente. Para decirlo de manera tautológica, el sentido siente el sentido de las cosas. Toda la metafísica hermenéutica es el recorrido de esa casi tautología, o su evocación si es cierto que la filosofía es un asunto de reminiscencia.

Yo siento ese sentido con todos mis sentidos y toda mi inteligencia, y esa inteligencia es inmediatamente práctica: al comprender ese sentido siento lo que hay que hacer: siento, con todos mis sentidos, que hace frío en el exterior (sentido de las cosas que un termómetro puede medir, pero que yo siento más espontáneamente, incluso más justamente, a flor de piel) y siento que es sensato vestirme en consecuencia. El que no lo comprendió es insensato o debe tener buenas razones para comportarse como lo hace. Si no lleva sombrero es porque no quiere perjudicar su peinado o porque una moda lo prescribe. Nada carece de razón, aunque no todas sean buenas.

Esa capacidad de sentir encarna una capacidad de paladear las cosas, en el

sentido en que se las deja actuar sobre nosotros y en que uno llega a sostener un juicio sobre ellas. Mastico con ganas una naranja que no está madura y de inmediato siento que es insensato seguir haciéndolo. El sentido designa aquí una capacidad de apreciación de las cosas que coincide con su aprehensión, porque nuestros sentidos son inteligentes: ellos «inteligen», la mayoría de las veces correctamente, lo que es. Esa capacidad de saborear las cosas, de encontrarles un sabor o no, se expresa en un bello verbo latino: *sapere*. Término muy conocido, puesto que de él vienen las nociones de saber y de sabiduría *(sapientia)*. Para la lengua latina, empero, ese es un sentido secundario. Antes de designar la posesión del saber o de la sabiduría, *sapio* es un verbo que remite al olfato y al gusto. Y ese olor es ante todo el de las cosas mismas: son las cosas las que exhalan un olor o tienen un gusto. Tomo dos ejemplos del Gaffiot: *mella herbam eam sapiunt* significa que la miel tiene el gusto de tal planta, y *oleum male sapit* que el aceite tiene un mal gusto. La acción de oler, en el verbo *sapere*, se exhala en primer lugar de las cosas, que tienen un olor o un gusto, como el humo que sube de un brasero, y el verbo «oler» lo dice muy bien: huele a quemado, al perfume de rosa, o no huele bien. El latín conoce un uso intransitivo conexo de *sapio* que significa que una cosa tiene gusto *(sapit)* o no (lo contrario es entonces *desipere*, no tener gusto, ser insípido).

El otro sentido corriente de *sapere* (o «sentir») se desprende de ese *scent* o de ese olor de las cosas: es la capacidad que tenemos, que somos, de sentir ese sentido de las cosas. Esa capacidad es una actividad que nunca dejamos de ejercer. Incesantemente sentimos y paladeamos las cosas y su sentido. Las saboreamos, les encontramos interés o no. Saborear es sopesar. Es la razón por la cual, en su sentido intransitivo, el verbo *sapere* simplemente quiere decir «saber», y el que lo posee en un alto grado puede ser llamado sabio *(sapiens)*.[5] El hombre es un *homo sapiens*, un ser que sabe porque puede evaluar el sentido de las cosas, pesar los pros y los contras, el bien y el menos bien. Puede sentir las cosas y adquirir de ellas cierta ciencia (de *sapio*, deslindar un sentido, saborear y por consiguiente ponderar, a *sapientia*, sabiduría, por supuesto la línea es directa; el término «ciencia», *scientia*, viene probablemente, por su parte, del verbo *scio*, que evoca la idea de una capacidad de separar, *scindere*, que presupone un sentido apto para hacer lugar a las cosas). Eso es lo que somos, seres sentientes, en el sentido fuerte del término, es decir, seres que saben lo que ocurre con las

cosas, dispuestos a comprender el sentido de las cosas y, ya que uno implica al otro, a equivocarse al respecto.

Tanto la tradición como la ciencia justamente hicieron de esto nuestra distinción, la del *homo sapiens*, en el orden de los seres. Bello honor, a falta de ser totalmente merecido. Ocurre que, evidentemente, no somos los únicos en oler las cosas. Ese sentido honra realmente a otros seres vivientes, incluso a todos, en la medida en que todo ser viviente está en el ajo de lo que pasa a su alrededor. Algunos animales tienen sentidos infinitamente más refinados que los nuestros, ya que huelen infinitamente mejor los olores y los *scents* que nosotros. Tampoco están privados de comprensión cuando sienten ese sentido de las cosas: el jabalí que está buscando trufas o la ardilla al acecho siente claramente que algunas cosas son buenas para él o no, que tiene enemigos, que hace frío y que a partir de entonces es sensato ponerse a resguardo.

La aportación de la tradición del De sensu

La inteligencia del sentido de las cosas puede aquí aprovechar las reflexiones que se inscriben en la tradición del *De sensu* de Aristóteles y que intentan describir nuestra experiencia sensible (o fenomenológica) de las cosas. En efecto, a comienzos de su *De sensu*, Aristóteles dice que ser un animal es estar dotado de sentido, en el sentido de la capacidad de sentir: «Todo animal, en cuanto animal debe tener sensación *(aisthesis)*. Es, en efecto, por medio de ella como diferenciamos entre lo que es y lo que no es un animal».[6] El término de *aisthesis* que Tricot[*] traduce por «sensación» también podría traducirse por «sentido», porque es a través de los sentidos como se realiza esa capacidad de sentir que parece caracterizar a todos los animales. Según Aristóteles, dos sentidos pertenecen invariablemente a cualquier animal:

> En cuanto a los varios sentidos *(aisthesis)* individuales, el tacto y el gusto se hallan necesariamente presentes en todos los animales: el tacto por la razón que hemos dado en nuestro tratado *Del alma*, y el gusto, en orden a la nutrición. El gusto, en efecto, es el sentido que discrimina entre lo agradable y lo desagradable en el mundo del alimento, de manera que lo uno pueda ser evitado y lo otro buscado o perseguido. Y, hablando en general, el sabor es una afección del elemento nutritivo.[7]

La posibilidad de sentir, pues, es una capacidad de tocar y de saborear las cosas. Si el término evidentemente pone el acento en el mismo sentir, va de suyo que es alguna *cosa* exterior al sentir que uno siente. El sentido es siempre transitivo. Saborear las cosas es para Aristóteles estar en condiciones de sopesar lo que es agradable y lo desagradable. El sentido presupone que lo que es agradable es bueno, siendo generalmente el sabor un buen presagio. Todo animal, podría decirse, es un poco hedonista: de entrada busca lo que tiene sabor y lo que es bueno. En cuanto a la prioridad del tacto, Aristóteles efectivamente la había fundado, y de múltiples maneras, al final del *De anima* (III, 13, 434 *b* 10 s.): el animal es necesariamente un cuerpo, y todo cuerpo es algo tangible que puede ser tocado y que a su vez puede tocar aquello que lo rodea. Por el tacto, todo animal se encuentra en contacto inmediato con sus objetos, mientras que los otros sentidos sienten de manera mediata (por el gusto, el olfato, la vista, el oído). Pero todos esos sentidos, a su manera, son formas de tacto, y a Aristóteles le gusta subrayar que eso es particularmente evidente del gusto (434 *b* 19), ya que el alimento es directamente tocado, a diferencia de lo que es visto por el ojo, oído por la oreja u olido por la nariz. Un animal que fuera privado de tacto, observa Aristóteles, estaría inmediatamente condenado a morir, mientras que puede sobrevivir sin los otros sentidos. La condición primera del sentido *(aisthesis)* radica en esa capacidad de tocar lo que es, lo que llamamos el sentido de las cosas, y sin la cual ningún animal puede sobrevivir.

Esta capacidad de sentir fue universalmente reconocida como un modo de conocimiento, cuyo grado ínfimo ella representaría.[8] Esto marca a la vez una distinción y un límite de la *aisthesis:* marca una distinción porque uno recuerda de ese modo que no hay casi conocimiento sin una base sensitiva, lo que reconoce a la *aisthesis* un estatuto fundamental, pero, por supuesto, marca un límite teniendo en cuenta que ese grado ínfimo de conocimiento no está en condiciones de abarcar lo universal.

De ahí la distinción que hacemos, desde hace mucho tiempo, es decir, desde Parménides, Platón y Aristóteles, entre la sensación *(aisthesis)*, que es el hecho de un contacto físico, sensorial, con lo que es, y el pensamiento *(nous)*, que dependería más bien de la inteligencia, comprendida como una actividad más o menos autónoma, pero que «recibiría» sus datos de los sentidos que nos abren al mundo. Casi todos los filósofos, de Aristóteles a

Kant, desde entonces distinguieron en ese sentido la sensibilidad del entendimiento. Pero, al mismo tiempo, todos reconocieron que la distinción nunca era estricta, porque la sensibilidad se muestra ya inteligente en su recepción y su discernimiento de las cosas, justamente llamadas sensibles, mientras que el entendimiento giraría en el vacío sin datos que recibiera de los sentidos. Es una manera de recordar que el fenómeno primario es el de la no distinción: en efecto, muy bien puede decirse que la inteligencia siente las cosas y que el sentido comprende (lo que es bueno, perjudicial, sabroso, etc.). La noción de sentido, por otra parte, conservó, en más o menos todas las lenguas, esa versatilidad: el sentido es tanto lo que puede ser tocado como lo que puede ser comprendido, y cada vez por nuestra capacidad de sentir que es a la vez sensible (a todo lo que es) e inteligente.

El sentido o la razón de las cosas

Lo que distingue a la especie humana, fuera de los grados de sinsentido que puede alcanzar, es probablemente —y aquí hay que avanzar con mucha prudencia, habida cuenta de los avances de la etología— su capacidad de captar ese sentido con ayuda de un lenguaje complejo que le permita articular en una comprensión reflexiva ese sentido de las cosas. El hombre, y evidentemente solo él, también puede elaborar una ciencia de ese sentido, necesariamente meta-física, que se esfuerce por percibir su porqué y su cómo. Comprender ese sentido de las cosas es percibir su porqué, su finalidad. Ella es la que expresa el principio de razón, de los estoicos, de Agustín y de Leibniz, según el cual «no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna Enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo».[9] Este principio, con demasiada frecuencia se lo olvida, se remonta en verdad al *Timeo* de Platón, cuando formula, muy al comienzo de la explicación de la génesis del mundo y para introducir la acción del demiurgo, que «todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa *(hup'aitiou)*».[10] Esa idea de una razón *(logos)* inherente a las cosas fundará el estoicismo y, en un sentido, toda la ciencia, cuya intención es comprender el sentido o la razón de las cosas. En su *De ordine*, Agustín presupondrá ese principio de razón como evidente al escribir que nada puede ocurrir sin causa: «nihil posse fiere sine

causa».[11]

En consecuencia, no es sorprendente que la filosofía o la metafísica haya sido una amiga de la razón. Su propósito, se nos perdonará repetirlo, es comprender el sentido, por lo tanto la razón de las cosas. Si por ventura le ocurre a una filosofía llamarse más irracionalista es porque habrá renunciado a comprender el sentido de las cosas o se habrá persuadido, pero por buenas razones, de que no había nada semejante.[12] Esta filosofía de lo irracional, o de lo absurdo, descansa evidentemente en una expectativa de sentido decepcionada. En verdad, representa un triunfo del racionalismo: si el mundo es proclamado absurdo o irracional es porque se considera que no es lo bastante racional cuando debería serlo. Porque bien debe serlo en ciertos aspectos si se piensa que se tiene «razón» en decir que el mundo es irracional.

¿Por qué recordar todas estas cosas, todos estos sentidos? Por un lado, porque la filosofía, cuando no el mundo mismo, perdió en gran medida el sentido de las cosas. Lo perdió pensando que ese sentido no era comprensible (lo que ostensiblemente es falso), imaginando que no había nada semejante o, todavía peor, que el sentido era a lo sumo una creación de nuestros sistemas simbólicos.[13] Este constructivismo equivale a una singular reducción del sentido del sentido. La mejor manera de refutarlo es recordar que el sentido se encuentra ya en las cosas y que ese sentido es tan evidente que los humanos dotados de lenguaje no son los únicos en percibirlo.

Un sentido siempre práctico

El sentido que tenemos de las cosas es al mismo tiempo un sentido práctico. Al hacernos comprender cómo se comportan las cosas (su sentido o su *scent*), nos notifica cómo conviene adaptarse al respecto. La conveniencia *(hos dei)* y el comportamiento dependen exclusivamente de la ética. Ser un *homo sapiens*, por lo tanto, es ser un ser ético, que no deja de sentir las cosas y de situarse frente a ellas. Toda la moral está ahí y no tiene que ser inventada: sentir cómo hay que comportarse porque el sentido de las cosas lo exige. El sentido de las cosas, bien comprendido, puede convertirse aquí en una virtud: hablando con propiedad, designa una destreza, una habilidad, una manera de ser, un sentido que puede ser común porque se trata de un

sentido de lo que es justo, apropiado, conveniente, o de su contrario cuando el sentido falta, es decir, cuando el sentido práctico se encuentra confrontado con el sinsentido.

En muchos casos ese sentido cae de maduro y apela a un actuar claramente discernible: si hace mucho frío yo sé cómo vestirme, y si el sentido de la corriente es demasiado fuerte no iré a bañarme. Es la cosa sensata que hay que hacer o no hacer. En otros casos, ese sentido práctico no es tan claro. Cuando de golpe aparece un gobierno o un partido político de mano dura, ¿se enfrenta uno con las primeras manifestaciones de un régimen totalitario o con una reacción comprensible a cierto relajamiento de las cosas? El ejemplo solo quiere recalcar que eso no siempre es evidente. ¿Qué hacer en esa situación? Es el *sentido práctico* el que debe enseñárnoslo y no todos, ni mucho menos, se comportarán de la misma manera (de otro modo no se hablaría de ética, Derrida nos lo enseñó, sino de matemática o de mecánica). Ocurre que habrán evaluado de diferente manera el sentido de las cosas. Pero aquellos que se hayan conducido *bien* —a menudo solo la perspectiva histórica nos lo hará saber— serán aquellos que estaban dotados de un singular sentido de las cosas, por lo menos en este caso específico. Olfatearon bien lo que iba a venir y el curso de las cosas les dio la razón. Esta situación ética, en la que la experiencia viene a secundar el juicio y la moral común, es la norma.

Ese sentido práctico de las cosas no es meramente pasivo, ni mucho menos. Por cierto, primero conviene considerar las cosas con el objeto de presentir su curso —el sentido de las cosas es también adivinar el sentido que tomarán en el porvenir—,[14] pero podemos influir sobre él. El *homo sapiens*, que no puede existir sin interrogarse sobre el sentido de las cosas, reacciona a aquello que lo rodea y a lo que se le hace padecer. Generalmente tratará de huir del sufrimiento y de la intolerancia y, en el más noble de los casos, de combatir la injusticia que lo aflige. No es dueño de su nacimiento, pero no deja de aprovechar un espacio de iniciativa, a menudo tenue, que le atañe, a él y a su mundo: puede tomar partido, oponerse, gritar, decir no, cambiar de actitud o de medio (pero solamente si eso es posible y sensato). Siempre porque habrá sentido que el sentido de las cosas lo reclamaba y habrá tenido el sentido común de actuar en consecuencia. Si el sentido común es la cosa mejor repartida del mundo, él se empeña en ese sentido de las cosas.

Pero tener el sentido de las cosas es también, según una vieja sabiduría estoica y budista, saber distinguir lo que podemos cambiar de lo que no puede ser cambiado. Si el sentido de las cosas me descubre un horizonte de iniciativa, también comprende un elemento de aceptación, de consentimiento y de reconciliación con la necesidad. «Las cosas son así», suspira uno cuando se da cuenta de que no se puede cambiar nada del curso de los acontecimientos, de una enfermedad o de una situación desastrosa. Tener aquí el sentido de las cosas es saber aceptarlas, con filosofía.

Disponer de ese sentido de las cosas es reconocer que otros a menudo están más en condiciones de sentir las cosas; allegados, amigos, colegas, docentes, profesionales, todos aquellos cuyo sentido y genio nos iluminan. Hay aquí expertos, por supuesto, pero también sabios, aquellos cuyo juicio es importante y que nos ayudan a sentir mejor el sentido de las cosas. Los expertos compensan nuestra incompetencia: cuando mi ordenador o mi automóvil tienen un desperfecto yo consulto a un técnico o a un mecánico porque no tengo el sentido de la informática o de la mecánica. Otros tienen el sentido de la gestión, de la comunicación, de los negocios o de las realidades matemáticas. Hay expertos para todo, salvo para la sabiduría. El sabio es quizá aquel que lo ha presentido. Él no aporta una solución técnica, pero su juicio nos ayuda a reflexionar y a apreciar mejor el curso de las cosas. Es una sabiduría y un sentido práctico que jamás se deja de adquirir.[15] El que me lo enseña o me suministra un ejemplo es un maestro, alguien que sabe porque presiente el sentido de las cosas. Encontrar a los mejores no es fácil.

Presentir el sentido

El sentido que sentimos es siempre un sentido que presentimos. Ocurre que el sentido va siempre más allá de lo que es inmediatamente percibido. Este anticipa la dirección en la cual nos lleva lo que es inmediatamente dado. Alguien me recibe con una calurosa sonrisa: eso puede ser el signo de que vale la pena proseguir la conversación, que se puede hacer un trecho de camino juntos, pero también puedo presentir que se trata de una postura ficticia, que camufla intenciones más dudosas. Es difícil confiar en lo que se presenta de una manera inmediata, pero siempre eso será aprehendido en

el horizonte de un sentido presentido, de aquello que la hermenéutica llama en ocasiones una anticipación. Esta anticipación no viene tanto de mí, de mi lengua o de mi cultura, como de lo que se anuncia en lo que es dado, un buen presagio, un signo precursor, la huella de algo, de lo que dan testimonio tantas expresiones proverbiales: cuando el río suena, piedras trae, hay gato encerrado, etc. ¿Cómo saber que hay un gato? Lo presentimos a partir de indicios, pero también podemos equivocarnos.

Antes de ser seres de conocimiento o de acción somos seres de presentimiento. Presentimos el curso de las cosas, con más o menos felicidad. Es con ayuda de presentimientos como nos orientamos en la existencia, como «escogemos» un oficio o un curso de estudios, como ejercemos nuestro derecho de voto y defendemos «nuestras» opiniones (aunque algunos pretendan que descansan en el último estado de la ciencia), como nos casamos y como algunos invierten sus haberes. Difícil saber si esos presentimientos descansan en la confianza o la desconfianza, porque nuestros presentimientos tienen una parte de ambas: si votamos en favor de fulano, ¿es porque confiamos en él o porque desconfiamos de los otros? No siempre es evidente. Pero así es como somos: a partir de lo que se ve anticipamos, inferimos, percibimos y presentimos algún sentido que nos deja adivinar en qué sentido van e irán las cosas. El sentido direccional y el sentido significante se fusionan aquí: el sentido de las cosas es el sentido que las lleva, la trama en la cual se insinúan y que nosotros presentimos sin descanso. El sentido presentido se encuentra a la vez antes y después de lo que se muestra: comprendemos una cosa cuando sabemos un poco (nunca lo sabemos con certeza) de dónde viene y adónde va o para qué sirve. Ser un ser de comprensión es estar atento a ese sentido, al sentido de las cosas, anticiparlo, presentirlo y compartirlo.

La arquitectura del sentido del ser: acerca de su cuádruple sentido

Como se habrá comprendido, al distinguir el sentido inherente a las cosas del sentido apto para captar ese sentido en cierto modo renovamos la correlación platónica del *eidos* que resplandece en lo real y de la mirada inteligente que se esfuerza por percibirlo *(eido, eidenai, sapere)* y por entender algo de él. Podría ser que la metafísica misma descanse en esa

solidaridad, que el pensamiento contemporáneo exprese en el lenguaje del sentido (tras haberlo hecho largo tiempo en el de la razón, que es a la vez la de las cosas y la de nuestra capacidad de entendimiento): el sentido (o sea, nuestra facultad de aprehensión) no siente ni capta casi sino lo que es sensato, el sentido que constituye a la vez el objeto y la presuposición de nuestra balbuciente comprensión.

¿Hemos abusado de la polisemia del término «sentido»? Será posible pensarlo y es una cuestión que la vigilancia crítica de la metafísica no puede dejar de plantearse. Es cierto que la noción de sentido posee varios sentidos, pero pensamos (y por lo tanto, presentimos) que ese abanico no tiene nada de particularmente accidental y que encubre un sentido, justamente, que una hermenéutica metafísica tiene la tarea de llevar a la luz del día o de recordar a una época que ha perdido su sentido.

En lo que precede, el acento se puso sobre todo en la unidad de la noción de sentido: el sentido reside ante todo en las cosas y es él el que percibe (siente) nuestro sentido cuando comprende algo (del sentido) de las cosas. Pero para las necesidades de claridad, importante en filosofía si se quiere sentir bien las cosas, puede distinguirse un cuádruple sentido del sentido, por lo menos en las lenguas latinas. Los dos primeros corresponden al sentido que yace en las cosas, los otros dos a nuestra capacidad de sentir:

1) *El sentido direccional*. El sentido es aquí la dirección que adoptan las cosas: el sentido de la corriente, del viento o de los astros, el sentido de las agujas de un reloj, el sentido de una evolución. Ese sentido puede dirigirse hacia algún fin o no. El sentido de las agujas de un reloj, hablando con propiedad, no «va» a ninguna parte, pero es un sentido que no es menos sensato (un reloj cuyas agujas fueran ora en un sentido, ora en el otro, no tendría ningún sentido), en el segundo sentido del sentido en el que nos interesaremos en un instante. Pero el sentido de la corriente de un río lo tiene cuando desemboca en el mar o un curso de agua más importante. Todas esas cosas tienen un sentido, es decir, una dirección. Esto se puede decir de nuestras mismas vidas. Nosotros sentimos que las cosas nos llevan, nos arrastran en todos los sentidos, que a veces nos superan, sin saber siempre en qué sentido (en el segundo sentido, ahora llegamos). Antes de reconocer un significado a ese movimiento, ese sentido direccional es una evidencia de las cosas mismas, que evidentemente no tiene nada de construido. El sentido del viento sopla en una dirección,

independientemente de todo lenguaje. ¿Se puede citar aquí a Bob Dylan: «You don’t need a weatherman to know which way the wind blows»?

2) *El sentido significante*. El lenguaje interviene más evidentemente cuando el sentido designa no ya la dirección de las cosas sino su significado. Las cosas tienen o pueden tener un significado y una lógica. Eso es evidente con las palabras. Las palabras tienen un sentido y cuando yo no lo comprendo de entrada me pregunto qué *quiere decir* una palabra o una expresión. Esto puede ocurrir con una palabra en una lengua extranjera o en mi lengua materna cuyo sentido se me escape. Por ejemplo, no conozco el sentido de una abreviatura o de un término técnico. Consulto un diccionario o a un experto y logro verlo más claro. A todas luces, las palabras tienen un sentido significativo, pero esto también ocurre con los gestos (un movimiento de la mano, una mueca o una expresión, incluso no querida —un gesto de fatiga, por ejemplo— significan algo), gemidos (el grito de un bebé), acciones y acontecimientos que acaecen. ¿En qué sentido se puede hablar del sentido significativo de las cosas? Una de las maneras de responder, lo hemos visto, es decir que captamos ese sentido cuando comprendemos la finalidad, la razón o el secreto de una cosa. Eso es lo que significa ese lamento del recién nacido que todavía no está dotado de lenguaje: tiene hambre. Esa experiencia del sentido significante no se limita solamente a la esfera humana. La loba que oye el aullido de su lobato también habrá comprendido algo: su hijo tiene sed, frío o miedo, y actuará en consecuencia.

Para expresar esa noción de sentido, en el sentido significativo, la lengua inglesa dispone de dos palabras distintas, *meaning* y *purpose*, que el francés tiene la felicidad de fusionar en su inteligencia del sentido significante de las cosas. La distinción de las dos es tan sensata como su fusión. El *meaning* es más propiamente el significado señalado por una palabra o algo (que se puede encontrar en un diccionario o siguiendo la dirección de un gesto que señala algo), su intención. El *purpose* es el propósito de una cosa, aquello a lo cual está destinada. Un órgano del cuerpo tiene tal o cual finalidad, *purpose*, pero eso no puede ocurrir con una institución humana. Un violín sirve para tocar música y un estadio de fútbol para recibir un acontecimiento deportivo. Ambos pueden ser utilizados para otros fines: un estadio puede ser el teatro de otro tipo de reunión y en rigor el violín puede servir para otros fines, por ejemplo decorativos, pero se ha comprendido

qué cosa es un estadio, un violín, un órgano o un fruto cuando se tiene una idea de su sentido, de su propósito *(purpose)*, que el francés asocia espontáneamente a su significado o su sentido.

3) *El sentido sensitivo o el sentido entendido como capacidad de sentir*. Ese sentido de las cosas o de las palabras puede ser aprehendido por nuestro sentido, en varios sentidos de la palabra «sentido» y que constituyen un sistema. El sentido como capacidad de captación remite a nuestros cinco sentidos, que nos mantienen en contacto con lo real, pero también puede designar más generalmente esa capacidad o esa acción de captación del sentido cosas que desembocan en un juicio: se tantean las cosas, se las huele, se las saborea, se las ve, se las oye y se las comprende. Esta capacidad de captación dio lugar a extensiones metafóricas de la noción de sentido que la asimilan a algún don, el de estar abierto a la realidad de una manera particular, y que todos comprendemos espontáneamente: el sentido de lo bello o de la música, el sentido del humor, de las responsabilidades, de la pedagogía, del tacto, de las buenas maneras, de la elegancia, el gusto por esto o por aquello. La lengua habla a veces de un «sexto sentido» para designar una capacidad de intuición de la que no todos están provistos en el mismo grado. Pero ese sentido siempre es transitivo: lo que es sentido y comprendido es un sentido sensato, cierto curso de las cosas que puede ser captado y sobre el que se puede reflexionar. Lo que nos lleva a hablar de un cuarto y último sentido del sentido:

4) *El sentido reflexivo de las cosas*. La capacidad de captar por nuestro sentido el sentido de las cosas puede conducir a una apreciación reflexiva de las cosas, sin duda reservada a los humanos. El sentido designa entonces la aptitud que tenemos de hacer un juicio madurado, «filosófico», prudente, sobre el curso de las cosas. A fuerza de saborear y de sentir las cosas (el sentido en el tercer sentido), llegamos a desarrollar una estimación general del curso de las cosas («a mi juicio»),* un sentido de las cosas. El que lo hace tiene «sentido común»,** en los dos sentidos: percibe lo que está bien y bien puede presentirlo. De aquel que está desprovisto de ese sentido, la lengua dice, un poco duramente, que es insensato (el alemán dice: *von Sinnen sein*, ser abandonado por todos sus sentidos; el *Wahnsinn* es la locura, el *Blödsinn* la necedad, y el *Scharfsinn* la perspicacia). El sentido corresponde aquí a una sabiduría o filosofía de la vida en la que se conjugan la experiencia, el saber vivir, el discernimiento y cierta naturalidad. Ese

sentido de la vida no está ciertamente reservado a los filósofos de profesión.

1 Citado, ciertamente, por S. Freud al final de «Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci» (1910), en *Obras completas de Freud*, vol. 11, trad. de J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1999. Freud veía aquí una alusión a las famosas palabras de Hamlet: «There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy». En Freud, el acento recae en la idea de que esas razones de las cosas la mayoría de las veces no forman parte de nuestra experiencia consciente. Por lo que a nosotros respecta, nos parece importante recuperar esa idea de un sentido que está ya en las cosas y de llevarlo a la conciencia.

2 «El sentido no debe ser introducido [en un texto, por ejemplo], debe ser extraído».

3 Véase X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, ed. de F. González de Posada, Madrid, Tecnos, 2004. Sobre los sentidos del sentido (y más particularmente de la experiencia sensorial), véase el estudio clásico del psiquiatra Erwin Straus (1891-1975), que se comprende como un fundamento de la psicología, *Vom Sinn der Sinne*, Berlín, Springer, 1935, [2]1956 (reimpr. 1978). Sobre el alcance fenomenológico de su obra, véase M. Villela-Petit, «Espace, temps, mouvement chez Erwin Straus», en J.-F. Courtine, *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques*, París, Éditions du CNRS, 1992, pp. 51-69.

4 K. von Fritz, «Noos and Noein in the Homeric Poems», en *Classical Philology* 38 (1943), p. 93 (versión alemana: «Die Rolle des Nous», en H.-G. Gadamer [ed.], *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 273-277). La exactitud científica de esta etimología puede ser discutida (volveremos sobre esto en la Quinta lección). Nuestro análisis no depende de esa exactitud, pero huele en esa etimología un indicio de lo que pueden significar el sentido y la inteligencia.

5 El filólogo Nietzsche insistió en esto en *La filosofía en la época trágica de los griegos* (§ 3, KSA I, p. 816): «El término griego que designa al "sabio" viene etimológicamente de *sapio*, yo saboreo *(ich schmecke)*, el *sapiens* es el saboreador *(der Schmeckende)*».

6 Aristóteles, *De sensu*, 436 *b* 10 (trad. de F. de Samaranch, *Del sentido y lo sensible*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 17).

* Y también Samaranch. Tricot es el traductor de la versión francesa citada por Grondin (París, Vrin, 1951). *(N. del T.)*

7 Aristóteles, *De sensu*, 436 *b* 10.

8 «Attingit animal ad infimum gradum cognoscentium», dice Tomás de Aquino en su Comentario del *De sensu* (*In Aristotelis libros De sensu et sensato De memoria et reminiscentia commentarium*, Turín, Roma, Marietti, 1949, ad 1.6, p. 9). Según Tomás, en esto descansa la distinción de los animales en la jerarquía de los seres. Ocurre que por esa actividad de conocimiento, tan ínfima como fuese, el animal puede «contener» varios entes en sí mismo («in hoc quod plura entia in se continere possunt», *ibid*.), mientras que las cosas privadas de conocimiento son incapaces de esto. Pero no cualquier animal está sin embargo dotado del conocimiento universal, por el cual se puede contener todavía más entes *(ibid.)*. Es una manera un poco cuantitativa de fundar la eminencia del hombre y de su conocimiento intelectual.

9 G. W. Leibniz, *Monadología. Principios de la naturaleza y de la gracia*, ed. trilingüe de G. Bueno, trad. de J. Velarde, Oviedo, Pentalfa, 1981, p. 103 (*Die philosophischen Schriften* por C. J. Gerhardt, vol. VI, Berlín, 1885; repr. Hildesheim, Nueva York, Olms, 1978, p. 602).

10 *Timeo* 28 *a* 4, dicho una vez más en 28 *c* 2 (trad. de F. Lisi, *Diálogos*, vol. VI, Madrid, Gredos, 1992, p. 171).

11 Agustín, *De ordine* 1.4.11 (trad. de P. Victorino Capánaga: www.augustinus.it/spagnolo/ordine/index2.htm [consulta: 13-12-2017]). Por lo demás, el diálogo se abre sobre la idea de un orden de las cosas *(ordo rerum)* que todos los seres deben seguir *(consequi)* y al que deben adaptarse *(tenere)*. Sin embargo, Agustín tiene el cuidado de aclarar (1.1.1) que «cosa muy ardua y rarísima es [...] alcanzar conocimiento y declarar a los hombres el orden de las cosas» *(vel videre vel pandere difficillimum hominibus atque rarissimum est)*. Dentro del mismo espíritu, Leibniz siempre reconoce que el principio según el cual las cosas tienen sus razones se sostiene «aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas» (*Monadología*, § 32, *op. cit.*, p. 103).

12 Manifiestamente, es el caso de las filosofías del acontecimiento, cuya gran razón de ser es cuestionar la expectativa de racionalidad que es la de toda metafísica. Por definición, los «acontecimientos» se exceptuarían del orden de la razón (véase, por ejemplo, J.-L. Marion, «L'imprévisible ou l'événement», *Certitudes négatives*, París, Grasset, 2010, pp. 243-308). No es seguro que aquí se comprenda bien el sentido mismo de la palabra «acontecimiento», que viene del latín *evenire* y que supone que algo viene *(e-venire)* de alguna parte. Por lo tanto, un acontecimiento jamás sale de ninguna parte. Como lo reconocía la formulación leibniziana del principio de razón, no porque tales razones nos sean por el momento desconocidas los acontecimientos carecen totalmente de razón. Véase a este respecto nuestro ensayo «In Any Event? Critical Remarks on the Recent Fascination with the Notion of Event», en M. Marder y S. Zabala (eds.), *Being Shaken*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2013.

13 Véase al respecto el capítulo sobre la «crítica de la concepción constructivista del sentido» en J. Grondin, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, trad. de J. Ávila, Barcelona, Herder, 2005, pp. 43-53 (*Du sens de la vie*, Montreal, Bellarmin, 2003, pp. 35-45).

14 Un libro reciente de Jacques Attali, justamente titulado *Le Sens des choses* (París, Robert Laffont, 2009), está totalmente consagrado a la prospectiva, tratando de adivinar la evolución a largo plazo de nuestra sociedad. Nuestro propósito es muy diferente. El sentido de las cosas evidentemente puede ser retrospectivo cuando, por ejemplo, se busca reconstituir el sentido de una evolución histórica. En cuanto al sentido del presente, este descansa en un sentido del pasado que anticipa el del porvenir. Ese sentido está siempre en obra en nuestra relación con las cosas.

15 A este respecto, véanse las bellas reflexiones de H.-G. Gadamer sobre la experiencia del sentido de las cosas en *Verdad y método*, vol. 1, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, [8]1999, p. 483 (*Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke* [GW] 1, 1986, p. 361).

* En el original *à mon sens*, literalmente «a mi sentido». *(N. del T.)*

** En el original *bon sens*, literalmente «buen sentido», de ahí lo que sigue. *(N. del T.)*

Cuarta lección

De la verdad, comenzando por la de las cosas

La investigación de la verdad *(he peri tes aletheias theoria)* es, en un sentido, difícil;
pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla
dignamente *(axios)*, ni yerra por completo.
ARISTÓTELES [1]

Anamnesis: los fondos de la verdad

Una reflexión metafísica sobre el sentido de las cosas no puede dejar de encontrarse con la cuestión de la verdad. Ocurre que la inteligencia que siente el *scent* de las cosas aspira a la verdad. ¿Qué es la verdad?

Cuando se habla de verdad se lo hace —pero no siempre percatándose— desde el fondo de varias tradiciones. Esas fuentes no se ubican todas en el mismo plano. Una de ellas es con seguridad la tradición filosófica, en la que la noción de verdad es central, puesto que encarna a la vez el objetivo último y el elemento de la filosofía: el objetivo, puesto que la filosofía quiere saber y experimentar lo que es verdaderamente el sentido de las cosas, y su elemento, porque sin la capacidad de discernir lo verdadero el ejercicio filosófico perdería todo su sentido. Algunos filósofos, por lo tanto, desarrollaron, naturalmente, teorías de la verdad.[2] Es en esta ilustre tradición donde se sitúan escritos como el *De veritate* de Tomás de Aquino o *De la esencia de la verdad* de Heidegger (en ambos casos me gusta pensar que se trata de la verdad en el sentido partitivo de la partícula «de»: no se trata de agotar su contenido, sino de acercarse a lo que ella significa; piénsese también en el voluminoso estudio de Karl Jaspers, *Von der Wahrheit* [De la verdad], 1947). Los dos autores elaboraron concepciones

poderosas de la verdad, entendiéndola el primero como adecuación (del ser y del pensamiento), el segundo como des-velamiento (del ente en su ser, por el hecho de un ser, el *homo sapiens* o el *Dasein* que somos, que tiene en forma exclusiva el poder des-cubrir el ser y el sentido de las cosas).

Pero, cuando se habla de verdad, se lo hace desde otras herencias. En primer lugar está aquella, inmemorial, de las lenguas que hablamos (y que nos hablan), en las que el término «verdad» incluye varios sentidos, que una fenomenología no puede ignorar: allí la verdad se encuentra enfrentada a veces a la falsedad, otras, a la mentira, otras, a lo que es insípido o inauténtico. Es en este último sentido como se puede hablar de un oro verdadero, de una verdadera comida, de un amigo verdadero (en el sentido de seguro, auténtico, fiel, etc.) o de alguien que no dice «toda la verdad». Esta expresión, sobre la que volveremos, es admirable: «no decir toda la verdad». Deja entender que, en un testimonio o un proceso, por ejemplo, se dice algo verdadero pero no se dice todo, todo lo que se sabe, y a partir de entonces se miente un poco, incluso mucho y tal vez de manera descarada. Cuando no se dice «toda la verdad», en muchos casos es porque se oculta algo. Aquí, la verdad parcial camufla más de lo que revela. Forma parte de ese reservorio de las lenguas todo el tesoro de las expresiones proverbiales en que se depositó nuestra experiencia de la verdad, como: el momento de la verdad[3] (aquel en que todo se decide, cuando ya no es posible echarse atrás), la verdad sale de la boca de los niños, más verdades se han de saber que decir, *in vino veritas*, etc.[4] No es desaconsejable, ni mucho menos, que una reflexión sobre el sentido de la verdad se inspire en ellas.

Pero la noción de verdad se dice igualmente desde un trasfondo que se puede llamar religioso. Cuando Jesús proclama que él es el camino, la verdad y la vida (Juan 14,6), probablemente no quiere decir que él es el *adæquatio rei et intellectus* (aunque Tomás intentará acordar las dos ideas).[5] Jesús explica un poco lo que quiere decir cuando añade que «nadie llega al Padre, sino por mí»: él representa la verdad porque encarna el camino que conduce a lo divino. El término «verdad» se encuentra aquí cargado de un sentido que lo identifica un poco con la sabiduría última que es posible alcanzar. Con el objeto de explicar ese concepto de verdad frecuentemente se apela a la raíz hebraica del término. En hebreo, el término «verdad», *emeth*, connotaría sobre todo la fidelidad, la constancia y la solidez. Cuando se aplica a Dios, en los Salmos, por ejemplo (111,7 y 57,4), significaría que

se puede confiar en él porque es sólido.[6] En el Segundo libro de las Crónicas (15,3), por lo tanto, puede tratarse del «verdadero Dios» (según la traducción de la Vulgata).[7] La verdad se parece aquí a la «veracidad», la solidez y la autenticidad. Esta noción sobrevive en nuestras lenguas cuando se habla de un amigo verdadero.

En las tradiciones religiosas, la verdad se encuentra generalmente unida a la más alta sabiduría. Esta es presentada ora como algo superior al conocimiento humano, ora como su término o *telos* último. Es una concepción de la verdad que el Evangelio de Juan expresa todavía cuando hace decir a Jesús: «Si os mantenéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; conoceréis la verdad y la verdad os hará libres».[8] Si Jesús encarna el camino que conduce a lo divino, y por consiguiente la verdad, es concebible que esa verdad nos hará libres, porque de ella se desprenderá una sabiduría de vida.

Tal vez algunos se sorprendan de ver que cito aquí textos sagrados, pero lo hago porque su herencia permanece presente en algunas de nuestras maneras de concebir la verdad. Se puede hablar aquí de la Verdad con V mayúscula, y es así como la designaré en adelante, es decir, *la* Verdad comprendida como la cima de la sabiduría. Con todo derecho puede dudarse de que haya algo semejante —es muy peligroso pretender que uno posee la Verdad,[9] y *siempre* hay que desconfiar de aquellos que lo hacen—, así como también se puede dudar de que sea posible tener algo que ver con esto, pero no deja de tratarse de una muy influyente inteligencia de la verdad (o de la Verdad). Ella parece presupuesta *ex negativo* cuando de buena gana se sostiene, aquí y allá, que la verdad es inalcanzable, que nadie la posee o, como desde Nietzsche a veces se aventura a afirmar, no es más que una quimera, una fábula o un ídolo (piénsese, por supuesto, en *El ocaso de los ídolos* y en su breve historia «Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde»[10] [«Cómo el "verdadero mundo" finalmente se convirtió en una fábula»], historia que pretende ella misma ser verdadera y probablemente pronunciar una verdad que nos hará libres). Afirmar que la verdad es un mito, un error, o decirle adiós, como lo resuelve Gianni Vattimo en una obra reciente,[11] es despedirse de esa concepción de la verdad, al tiempo que se pretende enunciar algo verdadero que, una vez más, «nos hará libres». En efecto, es muy difícil renunciar a la verdad sin presuponerla.

Esta concepción ambiciosa que asocia la Verdad a la sabiduría no se halla únicamente en nuestra herencia religiosa. Se la encuentra muy a comienzos de nuestra tradición metafísica, sobre todo en Parménides, Platón y Aristóteles. El discurso de la diosa en Parménides se invoca expresamente como el camino de la Verdad *(aletheia)*. Aquí, la verdad no designa una simple característica del conocimiento o del juicio, sino el equivalente de una revelación fuerte sobre el ser que es verdaderamente. Es incluso una Verdad, dice la diosa, o Parménides, aquello que a los hombres les cuesta todo el trabajo del mundo comprender, ellos que permanecen prisioneros de las apariencias (del devenir y del movimiento) y de las opiniones *(doxai)* que ellas suscitan. No está prohibido pensar que Parménides habla aquí de *aletheia* partiendo él mismo de sus propias raíces religiosas. En todo caso, es difícil no entender el motivo órfico de una elevación iniciática en el periplo que conduce al héroe de Parménides a esa Verdad. Se dirá que esta es una visión arcaica de las cosas, que no tiene nada que ver con lo que se puede entender humanamente por verdad. Yo, por el contrario, pienso que esa concepción fuerte de la Verdad marcó nuestra inteligencia, porque identifica la verdad con una doctrina rigurosa y racional sobre lo que es, doctrina que al filósofo o al pensador que utiliza su razón *(noein)* le corresponde revelarnos. Encontramos aquí una concepción de la verdad, de la razón y de la filosofía de la que no es seguro que uno pueda deshacerse tan fácilmente.

Con seguridad, Platón retomó sus grandes líneas cuando separó dos órdenes de saber, el de la *doxa*, unida a las apariencias sensibles (pero donde la exactitud, la *orthe doxa*, es posible), y el de la *episteme*, que nos conduce a la verdad (*agoge pros aletheian*, *Rep*. VII, 524 *a*) *porque* se sostiene en la *realidad verdadera*, aquella de las ideas. Platón habla incluso a menudo de esa realidad auténtica como de la verdad *(to alethes)* misma, que el filósofo puede conocer, incluso contemplar, si no tocar. Sin insistir demasiado en esto, Platón hace aquí una distinción, importante, sobre la cual volveremos pronto, entre la *realidad verdadera*, conocida por el filósofo, y la *verdad de su propio conocimiento de esta realidad*, siendo la *alethes* ora un predicado de la *episteme* o de la sabiduría, ora de la realidad que esta descubre.

Parménides y Platón parecen ser herederos de su tradición religiosa cuando relacionan la verdad con una realidad superior a la que sería posible

elevarse mediante un difícil recorrido iniciático que se confunde con la filosofía misma. A Aristóteles se le acredita una visión más sobria de la verdad, pero él mismo define la filosofía en el segundo libro de la *Metafísica* como una «teoría de la verdad» (*Met*. II, 1, 993 *b* 20). Con esto, creo, no entiende una concepción de la verdad o de lo que ella significa en nuestras lenguas, sino una concepción de lo que es la realidad fundamental misma y de sus principios (falta la *aletheia*, bastante curiosamente, por lo demás, en el largo catálogo de definiciones del libro Delta de la *Metafísica*, pero allí encontramos, lo que es bastante notable, un análisis muy fino de la falsedad, *pseudos*, en *Met*. V, 27). Él lo dice, en efecto, en el marco de una reflexión sobre la filosofía primordial comprendida como búsqueda de los primeros principios *(archai):* el fin de la especulación es la verdad, explica Aristóteles, mientras que el de la práctica es la obra *(ergon),* pero no se puede conocer lo verdadero sin conocer la causa de las cosas, de manera que los principios de los seres eternos serán necesariamente los más verdaderos *(alethestatas)* de todos (993 *b* 28-29). El contexto no es quizá ya muy religioso, pero la filosofía no deja de revelarnos los principios más verdaderos de los seres eternos, conocimiento que con todo derecho, el contexto de la *Metafísica A* se presta, puede ser asimilado a la sabiduría *(sophia)*.

Tres planos

Esta evocación histórica tenía sobre todo el objeto de recordar que era a partir de varias tradiciones subterráneas —tampoco se habrán de olvidar las de la poesía, el arte y la ciencia moderna, volveremos sobre esto— como se habla de verdad, *a fortiori* en filosofía. Ella me lleva a hacer ciertas distinciones, que no sé si son muy originales (es difícil serlo cuando se habla de verdad o cuando se hace filosofía, una de las pocas disciplinas en que el último estado del saber no es necesariamente el más sabio), pero que espero puedan ser esclarecedoras. A partir de lo que acabamos de ver se pueden distinguir tres conceptos o niveles de verdad:

1) En primer lugar está lo que siempre llamaré, sin tener la pretensión de poseer yo mismo algo semejante, la Verdad con V mayúscula. Se entenderá por esto una doctrina o una revelación que pretenda enseñarnos la sabiduría

última de las cosas. Esta doctrina puede ser la de un filósofo particularmente ambicioso (desde Parménides y Platón, la tradición los ha conocido[12] y los sigue conociendo), la de una ciencia o la de una ideología cualquiera, la de un líder religioso, hasta la de Dios mismo (que se supone que tiene «la» Verdad, incluso que «lo es», si existe). La verdad es aquí el equivalente de la Sabiduría última y todas las mayúsculas están permitidas. Personalmente, no sé si hay algo semejante, pero lo que existe es con seguridad la *pretensión* de poseer esa verdad (por lo demás, a menudo se habla de *pretensión* de verdad, de *Wahrheitsanspruch*, en los discursos sobre la verdad). Esto es ciertamente muy presuntuoso, pero esta pretensión no dejó de marcar de manera subcutánea nuestra tradición filosófica y nuestra inteligencia. Cuando en ocasiones se niega que la verdad existe, a menudo es presuponiendo, como trasfondo negativo, esta concepción.

2) Hay una segunda verdad, más modesta, creo (aunque no bastante del gusto de algunos), que se puede llamar, según una larga tradición, la «verdad de las cosas». Yo entiendo por esto, muy simplemente, las cosas tal y como son realmente. Platón la había señalado cuando dijo que las ideas eran «el ser verdadero», la *alethes* o la *ontos on* (*República*, 490 *b* 6; *Sofista*, 240 *b*; véase también el superlativo *eis to alethestaton apoblepontes*, *Rep*. 484 *c* 9, «aquellos que dirigen su mirada hacia la verdad más verdadera»; esa idea de una visión de la verdad es retomada en *Rep*. 527 *e* 3: *aletheia oratai*, y *passim*).[13] Por supuesto, es posible rechazar la idea de Platón según la cual el ser verdadero sería el de las ideas que solo el filósofo lograría contemplar. Pero no creo que se pueda rechazar la idea según la cual hay una realidad, un ser-verdadero de las cosas, que justamente se puede llamar la verdad de las cosas. Es esa verdad la que trata de penetrar la ciencia, aunque también se alcanza en el discurso cuando se enuncia algo verdadero: se expresa entonces lo que es o el ser verdadero de las cosas. Antes de explicar más en detalle lo que esto implica, se percibe de inmediato lo que distingue ese ser-verdadero de la Verdad en el primer sentido que hemos distinguido: la Verdad con V mayúscula pretende saber lo que ocurre con el ser último de las cosas, y lo hace a veces prodigándonos una Revelación de la que dependería nuestra felicidad o nuestra salvación. Al tiempo que echa una mirada crítica y suspicaz en extremo sobre esa Verdad, está permitido hablar de verdad en el sentido del ser-verdadero de las cosas, ya que la cuestión de saber si ese ser-verdadero

puede o no ser conocido, o agotado, todavía permanece abierta.

3) Esto nos conduce a hablar de un tercer nivel de verdad que se deja distinguir de los dos primeros y que es el que corresponde a la verdad del conocimiento o del sentir humanos. Muy simplemente, la verdad es aquí entendida como un predicado del conocimiento (del pensamiento, del juicio, de la proposición, pero también de la intuición o del sentido, que capta, justamente o no, el ser-verdadero de las cosas) y no como un predicado del ser: un conocimiento es verdadero cuando coincide con lo que es, vale decir, con la verdad en el segundo sentido (el del ser-verdadero o de la verdad de las cosas). Es esta idea la que expresa muy bien la concepción de la verdad como adecuación. Ella resulta acreditada por el uso confirmado por los ejemplos más triviales: si un cirujano me dice que yo padezco de una apendicitis o de un aneurisma de la aorta abdominal, esta es una afirmación que puede o no coincidir con la realidad (o, como también se dice, muy correctamente, con la verdad) y de la que se desprenden consecuencias fundadas en la realidad de las cosas mismas y no en mis esquemas categoriales, mis visiones del mundo o mi «construcción» de la realidad. No habré de multiplicar los ejemplos, a tal punto esta concepción de la verdad como adecuación me parece elemental. Sigue siendo presupuesta por aquellos, muchos, que impugnan esa noción de verdad como adecuación, y por lo menos de dos maneras. 1) En efecto, no pueden impugnar la verdad-adecuación sino porque la consideran «inadecuada a» o «no conforme con» lo que ellos consideran la realidad del conocimiento. 2) Si impugnan la verdad-adecuación es porque ellos mismos tienen una concepción más adecuada para proponer. De no ser así, no tienen nada de interés que contar.

No obstante, resta entender bien o clarificar lo que significa aquí la noción de adecuación. Sobre todo me gustaría dedicarme aquí a esta tarea, y de la manera más adecuada de la que soy capaz. Para lograrlo, puede partirse de los tres niveles de verdad que acaban de distinguirse y a los que pueden atribuirse nombres: está en primer lugar lo que hemos llamado *la Verdad* con V mayúscula, que equivale a una sabiduría última, de la que no hablaré porque no la poseo e incluso dudo de que el hombre la pueda alcanzar; en segundo lugar está lo que se puede llamar *el ser-verdadero* o la verdad de las cosas, y, en tercer lugar, *la verdad-adecuación*, la del conocimiento y el sentir humanos. Solo los dos últimos niveles son importantes para nuestro

análisis, ya que la Verdad con V mayúscula puede ser reservada al saber de la divinidad, que en su punto límite puede utilizarse como telón de fondo negativo.

De la verdad de las cosas (veritas rerum)

Si la verdad-adecuación es generalmente conocida y practicada, al tiempo que es de buena gana impugnada, aunque a costa de una contradicción tan flagrante como difundida, la idea de un ser-verdadero o de una verdad de las cosas suena menos familiar a nuestros oídos modernos. Pero no deja de ser atestiguada por una muy noble tradición, que es menos misteriosa de lo que parece. Probablemente, Platón fue el primero en tratar acerca de ella cuando habló del ser-verdadero de las cosas, que él llamó la verdad misma *(aletheia)*, lo verdadero *(alethes)*, el ser verdadero *(ontos on)* o la verdad de las cosas *(aletheia ton onton)*. Él lo decía, la mayoría de las veces, para evocar las ideas, detrás o dentro de los fenómenos, ideas que para él encarnan el ser verdadero, que el filósofo intenta conocer, incluso contemplar. Esta concepción que hace de las ideas la realidad fundamental no es la más universalmente aceptada, pero sigue estando permitido hablar de verdad en el sentido del ser-verdadero de las cosas. Entenderemos por esto la realidad fundamental que puede ocultarse detrás de las apariencias, pero que corresponde a lo que son «las cosas mismas» (de las que una corriente filosófica muy conocida había prometido hablar).

Podría suministrar varias ilustraciones de esto, y me contentaré primero con un ejemplo médico que todos estarán en condiciones de comprender porque la salud es nuestro bien más preciado. Un paciente se presenta en el hospital porque padece trastornos respiratorios: digamos que sufre de fiebre, de una fuerte tos y de una oprimente dificultad para respirar. Son síntomas. El médico, ante esos síntomas, sabe que es un mal que puede tener varias causas: puede tratarse de una neumonía, de una embolia pulmonar, de una crisis asmática aguda, de un cáncer de pulmón y de muchas otras patologías más. El médico no sabe lo que tiene «verdaderamente» el paciente (es en este sentido como hay que entender la verdad de las cosas). Por lo tanto, procede a realizar exámenes de todo tipo con el objeto de determinar el verdadero mal de su paciente: extracciones

de sangre, radiografías, tomografías torácicas, etc., al menos para excluir algunos diagnósticos potenciales. Como no soy médico, no entro en el detalle de los exámenes requeridos, ni del razonamiento del médico, pero una cosa es clara: el paciente padece un «mal verdadero» y el médico busca determinar, de la mejor manera posible, de cual de ellos se trata. Es muy posible que jamás lo descubra. También puede equivocarse, pensando que se trata de una embolia mientras que se trata de una neumonía. Esos errores de diagnóstico, por desgracia, pueden producirse, pero confirman que aquí se puede hacer una distinción, útil, incluso indispensable, entre la verdad o el error del conocimiento, por un lado, y la verdad de las cosas mismas. La verdad de las cosas es aquí la patología efectiva que conduce al paciente a tener síntomas (observables) de fiebre, tos y dificultades respiratorias. Para ponerle remedio, el médico, el personal de enfermería, pero también el paciente, esperan encontrar el ser-verdadero *(alethes)* de las cosas en la raíz de esos síntomas.

El paciente que quiere saber lo que tiene verdaderamente puede preguntar a su médico: «Doctor, dígame la verdad», es decir, el ser-verdadero de las cosas, lo que verdaderamente tiene. Ese ser-verdadero corresponde también a lo que se puede llamar «el fondo de la cuestión»[14] y a lo que en inglés se conoce como *truth of the matter* (la expresión corriente *the truth of the matter is*… quiere decir más o menos: «esto es lo que pasa»).

Cuando uno trata de comprender un fenómeno tal vez un poco oscuro al principio, se expresan hipótesis que se procura verificar, pero la verdad de las cosas también puede terminar por «salir de la bolsa», a menudo por el sesgo de una intuición súbita que nos hace descubrir, como un relámpago, lo que ocurre con una situación. Razón por la cual no me parece indicado reservar el término «verdad» a la proposición o al juicio: una intuición y un vago presentimiento también pueden circunscribir la verdad de un asunto o acercarse a ella. Se puede «oler», por ejemplo, que una explicación no se sostiene. Pienso aquí incluso en otras expresiones corrientes en inglés como *this smells fishy* (es sospechoso), o *to smell a rat* (hay gato encerrado). Algo no se sostiene porque no es de conformidad con la verdad de las cosas, y eso se huele. Como el sentido, la razón y el *eidos*, lo verdadero es ante todo una propiedad del ser que la inteligencia puede esforzarse por circunscribir y no puede dejar de presuponer.

Una certificación de esta verdad en Agustín

Si se necesita una certificación filosófica o literaria para esta concepción de la verdad de las cosas, estaría tentado de evocar una que quizá parezca inusitada. Se oculta en las *Confesiones* de Agustín, texto relativamente bien conocido, aunque no se tiene la costumbre de detectar en él una concepción particular de la verdad. El testimonio que me interesa se halla en el libro 5 de las *Confesiones*, donde se habla de un encuentro decisivo que hizo Agustín, cuando tenía 29 años, con el gran obispo maniqueo Fausto. Es sabido, por las *Confesiones* mismas, que Agustín comenzó entonces a perder sus ilusiones acerca de la iglesia maniquea, de la que estuvo muy cerca durante por lo menos diez años. Precedido por una notable reputación, Fausto era considerado como un eminente sabio que, al parecer, podía predecir de manera precisa el curso de los astros y de los eclipses. No obstante, Agustín se dio cuenta de que no era más que un charlatán, que llegaba a seducir a sus adeptos por su suave elocuencia, pero que resultaba refutado por lo que las *Confesiones* llaman, formidablemente y retomando, probablemente de manera inconsciente, una fórmula platónica (*Fedón*, 99 *e*), la *veritas rerum* (5.3.3):

> […] aunque también yo ensalzaba [su elocuencia], la sabía, sin embargo, distinguir de la verdad de las cosas, que eran las que yo anhelaba saber *(quam ego iam tametsi laudabam, discernebam a veritate rerum, quarum discendarum avidus eram)*. Ni me cuidaba tanto de la calidad del plato del lenguaje cuanto de las viandas de ciencia que en él me servía aquel tan renombrado Fausto *(nec quali vasculo sermonis, sed quid mihi scientiæ comedendum adponeret nominatus apud eos ille Faustus intuebar)*.[15]

No me detengo en las razones que permitieron al obispo de Hipona desenmascarar a Fausto, ya que su relato preciso me interesa menos que la verdad de fondo (la *sachliche Wahrheit*, se diría en alemán) que expresa. Agustín dice haber leído numerosos escritos de filósofos confiables con los que comparó las fábulas de los maniqueos.[16] Entonces encontró que eran «más probables» («mihi probabiliora ista videbantur») los dichos de los filósofos sobre el curso de los astros, aunque Agustín, por otra parte, les reprocha no haber descubierto, porque eran paganos, al verdadero Señor del universo. Pero no es menos cierto que ellos enunciaron muchas cosas verdaderas sobre la creación («multa tamen ab eis ex ipsa creatura vera dicta retinebam»),[17] cuya explicación encontraba Agustín en los números, la

sucesión de las estaciones y los testimonios visibles de los astros,[18]

> y los comparaba con los escritos de Manés, que sobre estas cosas escribió mucho, desbarrando sin tino *(copiosissime delirans)*, y no hallaba por ninguna parte la explicación de los solsticios y equinoccios, de los eclipses de sol y de la luna y otras cosas por el estilo que yo había leído y entendido en los libros de la sabiduría de este siglo.
>
> Con todo, se me mandaba allí que creyera, aunque no me daban explicación alguna de aquellas doctrinas, que yo tenía bien averiguadas por los números y el testimonio de mis ojos; antes era muy diferente.[19]

Como se habrá comprendido, no es el detalle del relato de Agustín lo que aquí importa, sino lo que él llama la *veritas rerum*.[20] Ocurre que efectivamente hay algo semejante que se puede comparar, en el mejor de los escenarios (porque esto no siempre es posible) y con un poco de esfuerzo, con la supuesta verdad de los discursos solo elocuentes, la *suava eloquentia* de Fausto. Esta verdad de las cosas, que tiene su elocuencia, es la instancia que permite invalidar ciertos discursos que se pueden calificar de falsos, mentirosos o simplemente seductores. Esta verdad de las cosas corresponde a lo que es y constituye lo que nuestro conocimiento busca aprehender, una vez más en las mejores condiciones. La idea de una verdad de las cosas puede ser mantenida incluso si —y me gustaría decir a tal punto que— se puede dudar de que el propio Agustín la haya encontrado al consultar los escritos de los filósofos de su tiempo.[21] Todos pensamos, con razón, que nuestras explicaciones de los fenómenos astronómicos más usuales son más adecuadas que aquellas que podía conocer el siglo V. Pero el mismo Agustín decía que las explicaciones de los filósofos eran solo «más probables» («mihi probabiliora ista videbantur») que aquellas de los charlatanes maniqueos. En consecuencia, Agustín no pretende tampoco conocer de una vez por todas la *veritas rerum*. Él solo dice, y con justa razón, que puede ser distinguida (*discernere*, 5.3.3) de la simple retórica. Es en este sentido como yo hablo de una verdad de las cosas o del ser-verdadero (aquel que Platón, lo hemos visto, identificaba con el ser de las ideas).

Esta noción de una *veritas rerum*, por otra parte, no es un hápax en Agustín. Se la encuentra en *La ciudad de Dios*, en un pasaje del libro 7 que discute acerca de Varrón y de los dioses que él juzgaba «inciertos» (que Varrón distinguía de los dioses más ciertos, *de diis certis*). Agustín escribe: «no solo no lo guiaba [a Varrón] la verdad de las cosas, sino que lo

estrechaba la autoridad de los antepasados» («ubi eum non solum non ducebat *rerum veritas*, sed etiam maiorum premebat auctoritas»).[22] Este pasaje es esclarecedor, porque muestra que la verdad de las cosas puede ser disociada no solamente de los propósitos sofísticos, o erróneos, de la *suava eloquentia*, sino también de la autoridad de los ancianos.

Agustín vuelve a hablar de la verdad de las cosas en el libro 12 de sus *Confesiones* (12.23.32) cuando se consagra a la interpretación de las Escrituras y más particularmente del texto del Génesis que trata de los orígenes de nuestro mundo. Dos tipos de desacuerdo, explica Agustín, pueden surgir acerca de un mensaje transmitido por medio de signos: el primero recae en la verdad de las cosas *(de veritate rerum)*, el segundo en la intención del mensajero *(de ipsius qui enuntiat voluntate)*. Una hermenéutica del Génesis, en efecto, puede tender a dos tipos de verdad:

> Del mismo modo, una cosa es lo que inquirimos sobre la creación de las cosas, qué sea verdad, y otra qué fue lo que Moisés, ilustre servidor de tu fe, quiso que entendiera en tales palabras el lector y oyente.[23]

En otras palabras, la cuestión de la verdad puede girar ya sea sobre la verdad de las cosas, de lo cual tratan las Escrituras (lo que sigue siendo cierto), ya sobre la intención verdadera de aquel que las escribió (lo que sigue siendo igualmente cierto), es decir, la *mens auctoris*.

La verdad del ser, adecuada a nuestro conocimiento

> Ni antes ni después [del *De veritate*] de Tomás el problema
> de la verdad fue desplegado en tan amplias perspectivas.
> MARTIN HEIDEGGER [24]

Yo no quería encontrar en Agustín más que un testimonio, filosófico y literario, para esa verdad de las cosas que se puede oponer a la de los discursos tan solo elocuentes (los de Fausto en el libro 5 de las *Confesiones*), a la simple autoridad (seguida por Varrón) o a la *mens auctoris* (de las Escrituras). Esa es la razón por la cual una venerable tradición siempre consideró la verdad como un predicado del ser. Se trata de una tradición que Tomás de Aquino conoce y representa particularmente bien. En su primera cuestión disputada de la verdad define incluso el

conocimiento como cierto efecto de la verdad («cognitio est quidam veritatis effectus»)[25] con el objeto de destacar que la verdad (del conocimiento) descansa ante todo en el ser-verdadero de las cosas. En efecto, la verdad se encuentra definida, en primer lugar, como aquello en lo cual la verdad secundaria de nuestro conocimiento se encuentra fundada. Tomás menciona de buena gana a dos eminencias para marcar esa identidad de la verdad y del ser: «Así lo define Agustín [lo verdadero] en el libro de los *Soliloquios:* "Lo verdadero es lo que es" *(verum est id quod est)*; y Avicena, en su *Metafísica:* "La verdad de cada cosa es la propiedad de su ser que se le ha asignado"».[26] El Agustín aquí citado es aquel que asocia muy naturalmente la verdad con la *veritas rerum*.

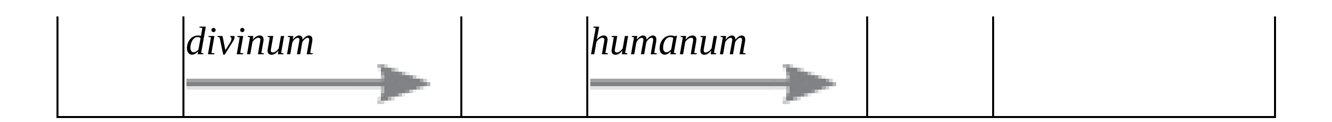
Esta concepción de Tomás, que como se verá es más sutil todavía, da testimonio del ascendente y de la evidencia de lo que se debe llamar una inteligencia ontológica de la verdad, que reaparecerá de una manera diferente en Heidegger. La verdad es ante todo un rasgo del ser, del sentido del ser mismo, y las principales autoridades que reivindica Tomás, Agustín y Avicena, lo recalcaron con fuerza. La primera definición de la verdad que cita el Aquinate en la primera cuestión disputada de la verdad, la de Agustín (la verdad es lo que es, *verum est id quod est*), establece incluso una relación de sinonimia entre la verdad y el ser. Sin embargo, Tomás no se detiene ahí, porque el ser y la verdad, al tiempo que son trascendentales, después de todo son términos diferentes. Por lo tanto, no significan exactamente la misma cosa. ¿Qué añade *(addit)*[27] la noción de verdad (o de verdadero) —se pregunta por lo tanto Tomás— a la de ente *(ens)*? Tomás lo explica muy claramente, aunque de una manera que puede parecernos *a nosotros* un poco singular. Aquello que expresa lo verdadero, dice, es la conveniencia del ente en nuestro intelecto («convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum»):[28] «La primera comparación del ente con el entendimiento consiste en que el ente se corresponde con el entendimiento. Esta correspondencia se llama adecuación del entendimiento y de la cosa».[29] Encontramos aquí nuestras nociones familiares de conveniencia *(convenientia)*, de concordancia *(concordia)* y de adecuación *(adæquatio)*, pero es evidente, cuando se lee atentamente el texto, que Tomás las entiende en un sentido diferente de nosotros y que es importante captar bien. Mientras que nosotros vemos en él instintivamente propiedades del conocimiento (que sería verdadero cuando concuerda con el ente),

Tomás ve en él *todavía* un predicado del ser: es el *ente* el que se caracteriza por su conveniencia, su concordancia con, y su adecuación a nuestro intelecto. Tomás quiere decir con esto que el ente está de tal manera hecho, literalmente, que conviene a nuestra inteligencia, es decir, es tal como nuestra inteligencia puede conocerlo. Pero para que nuestra inteligencia pueda conocerlo, el ente debe primero convenirle. Es evidente que Tomás presupone aquí una ontología del ente creado que confiere a la noción de adecuación una dimensión que varios no le reconocen en la actualidad. Ocurre que antes de ser adecuadas a nuestro conocimiento, las cosas son primero adecuadas al intelecto divino que las ha creado. Antes de ser ordenadas a nuestro intelecto, en efecto, las cosas son ordenadas al intelecto divino,[30] a la verdad divina que es la primera y más alta verdad.[31]

De esto resulta una doble concepción de la adecuación «ontológica» por Tomás según los dos intelectos a los cuales la cosa se encuentra ordenada: en primer lugar hay adecuación de la cosa al intelecto divino en la medida en que cumple aquello por lo cual fue ordenada por Dios, pero hay también, y por consiguiente, adecuación al intelecto humano en la medida en que la cosa es de tal naturaleza *(nata)* que engendra una estimación verdadera de ella misma.[32] La primera adecuación tiene relación con una verdad de las cosas que no tiene nada que ver con la inteligencia del hombre: aunque el intelecto humano no existiera, explica Tomás, «las cosas de todos modos serían llamadas verdaderas en su ordenamiento con el intelecto divino».[33] Ahora bien, las «cosas verdaderas» son creadas de tal manera que son igualmente adecuadas al intelecto humano, a su vez creado por Dios. Esa adecuación de la cosa a nuestro intelecto explica que podamos conocerlas y que sea posible una verdadera estimación de las cosas.

La *vera æstimatio* corresponderá a la verdad del conocimiento, pero se comprueba que en los dos casos en los que Tomás habla de adecuación, esta es concebida de un modo ante todo ontológico: ella designa, en un primer tiempo, la adecuación de la cosa al intelecto divino; en un segundo tiempo, su adecuación a nuestro intelecto en la medida en que la cosa puede engendrar, en un tercer tiempo, una verdadera estimación de sí misma:

1.	*adæquatio rei ad intellectum*	2.	*adæquatio rei ad intellectum*	3.	*Vera æstimatio [rei]*



Es evidente que la segunda adecuación, la de la cosa a nuestro intelecto, depende de la primera: las cosas no pueden convenir a nuestro conocimiento sino porque fueron creadas de tal modo por Dios. En la medida en que nuestra inteligencia está involucrada, pues, es justo hablar aquí, y Tomás lo hará, de una adecuación de la cosa a nuestra inteligencia (como verdad ontológica) antes que hablar de una adecuación de nuestra inteligencia a la cosa. Efectivamente, Tomás habla aquí de una «adæquatio rei ad intellectum».[34]

Para nosotros, modernos, es evidente que la verdad designa la adecuación en el otro sentido, es decir, la *adæquatio intellectus ad rem* (fórmula que no estoy seguro de haber encontrado en Tomás). Por cierto, este alude a ella cuando dice que la adecuación de la cosa a nuestro intelecto, su conveniencia con nuestra inteligencia, es apta para engendrar una estimación verdadera de sí misma, una *vera æstimatio*, noción cuya prudencia se puede apreciar. Sin embargo, para él, manifiestamente es más importante señalar que esa estimación verdadera, que depende de nuestro conocimiento, descansa en una constitución ontológica del ser que hace de tal modo que convenga a nuestro conocimiento y pueda ser conocido. Nuestro conocimiento, por lo tanto, no es más que una consecuencia *(effectus)* de esa adecuación «original» del ser a nuestro intelecto. La verdad de las cosas es entonces aquello con lo cual nuestro conocimiento trata de corresponder. De esto resulta una concepción que podría decirse «redundante» de la verdad (Ramsey *avant la lettre*) y que podría expresarse de la siguiente manera: la verdad del conocimiento reside en el acuerdo del intelecto con la verdad de las cosas. Digamos, en una fórmula que evidentemente no es de Tomás: la *adæquatio intellectus et veritatis rei*.

Del sentido de la adæquatio: *reentender la verdad como adecuación al sentido de las cosas*

Pero ¿qué significa la adecuación cuando se habla de un conocimiento adecuado? A partir de ahora voy a abandonar el contexto de las reflexiones

de Platón, Aristóteles, Agustín y Tomás para propugnar una lectura de esa idea de adecuación que no sé si alguna vez fue propuesta de esta manera, pero que me parece convenir *(adæquare)* con lo que se debe entender por verdad cuando esta se convierte en un rasgo de nuestro conocimiento y de nuestra estimación, a menudo sensitiva, de las cosas.

En el término de *adæquatio* hay en primer lugar un movimiento *hacia* algo, elocuentemente expresado por el prefijo *ad*. Cuando la verdad está situada en el ser se trata, como lo hemos visto, de un movimiento de la cosa «hacia» el conocimiento, sirviendo entonces sobre todo para expresar, por lo que respecta a Tomás, la conveniencia de la cosa a nuestro intelecto, conveniencia que presupone a su vez la adecuación de la cosa al intelecto divino. En el caso de la verdad del conocimiento y del sentir humanos, el movimiento va más bien del conocimiento, o del sujeto cognoscente, hacia la cosa (*ad rem*, lo que a menudo significa la expresión «en el fondo»). Antes de toda noción de conveniencia, de acuerdo, de concordancia o de adecuación, me parece capital subrayar ese «movimiento» inherente a la idea de un conocimiento verdadero. Un conocimiento que pretende ser verdadero se «dirige» hacia la realidad, su fondo, y se esfuerza por alcanzarlo. Esa idea es valiosa, por un lado, porque recuerda —cosa que los posmodernos de buena gana olvidan— que el conocimiento se dirige hacia algo, que no oscila en el seno de sí mismo: tiene un *telos* en la cosa por conocer. Por otro lado, porque ese *ad* deja entender que el conocimiento, en un sentido esencial, permanece en movimiento, encaminándose hacia la cosa, a la que siempre puede tratar de comprender más adecuadamente. En todo caso, no es imaginable una verdad humana sin movimiento hacia la cosa, como su *telos*, ni un conocimiento que dejara de estar en movimiento hacia la cosa.

El otro componente del término «adecuación» da otro tanto que pensar. La *æquatio* expresa la idea de igualdad. La *adæquatio* es, en consecuencia, el movimiento hacia lo que es igual, *æquus*, de donde viene la noción de igualdad, así como la de equidad. Sin mucho trabajo se concibe que se trata de igualdad cuando se habla de verdad: un conocimiento es verdadero, puede decirse, cuando es «igual» a la cosa, es decir, cuando acuerda o concuerda (*concordat*, *übereinstimmt*, *agrees*, etc.) con ella. Pero salvo error, a la lengua le repugna decir directamente que nuestro conocimiento es «igual» a la cosa. Probablemente se comprendería lo que eso significa, pero

el uso prefiere decir que el conocimiento es «adecuado» a la cosa. De una manera probablemente un poco arriesgada, pero las palabras están para que se piense con ellas, me gustaría aprovechar esa vacilación del lenguaje para dar un giro particular a la noción de adecuación. Ocurre que es un poco presuntuoso, por lo menos en la mayoría de los casos significativos sobre los que se puede discutir, decir que nuestro conocimiento es «igual» a las cosas, porque eso supone, con tal vez demasiada desmesura, que podría agotar su esencia. ¿Quién puede pretender que su saber es igual a las cosas? Probablemente podría decirse, a manera de hipótesis contrastante, que el conocimiento de Dios es o sería, por su parte, igual («ecuado», si se me permite el barbarismo, y espero que no lo hagan) a las cosas, mientras que el nuestro a lo sumo puede serles «ad-ecuado». Por lo tanto, puede entenderse cierto elemento de modestia y de circunspección en la noción de adecuación: como difícilmente pueden tener la pretensión de confundirse con ellas, nuestro conocimiento, en el mejor de los casos, puede *dirigirse hacia la igualdad con las cosas*, acercarse a ellas, si se quiere.[35]

Con el objeto de ilustrar esta idea, se puede volver al ejemplo médico propuesto anteriormente (sería todavía más fácil mostrarlo a propósito del conocimiento de la historia). Como se recordará, se trataba de determinar el mal que aflige a tal paciente que sufre de dificultades respiratorias. Digamos que, tras haber ampliado el campo de sus observaciones y procedido a distintos exámenes, el médico llega a la conclusión de que se trata de un cáncer. Es un diagnóstico que, a falta de ser regocijante, puede considerarse totalmente adecuado en la medida en que corresponde a los datos observados, medidos y reconocidos en tantos otros casos. De esto resulta cierto tratamiento y un pronóstico de vida; de hecho, una filosofía de la vida que depende del sentido práctico o del arte de transigir con el destino. Pero al tiempo que es adecuado, este conocimiento no puede tener la pretensión de ser absolutamente «ecuado» o igual a las cosas, porque un cáncer, como bien lo sabrán los médicos y los investigadores, puede ser una cosa muy complicada. Fuera del hecho de que el diagnóstico siempre puede resultar erróneo y de que el término «cáncer» es a su vez una imagen (un *cancer* en latín es un cangrejo), es difícil saber con una certidumbre absoluta lo que es en sí un cáncer (o una vulgar apendicitis, un aneurisma, etc.), es decir, cuáles son los complejos procesos biológicos, bioquímicos y atómicos que lo caracterizan y lo provocan. La medicina dispone aquí de un

saber impresionante, que no puede compararse con el que se tenía hace cien años, pero los resortes secretos del mal se le escapan (y para establecer un diagnóstico, por supuesto, no es necesario tener un dominio de todos esos procesos). Por lo tanto, se hablará aquí de un conocimiento adecuado y humanamente verdadero. Con facilidad se adivina que esto vale con mayor razón todavía por lo que respecta al saber histórico: nadie puede saber con una certidumbre apodíctica lo que fue realmente un acontecimiento pasado (la guerra del Peloponeso, la Revolución francesa, la vida de tal o cual persona), pero se puede tener de esto un conocimiento aproximativo más o menos adecuado.

El concepto de adecuación, aplicado al conocimiento humano, implica, en consecuencia, un elemento de reserva que a mi juicio es conveniente, si se puede dar también ese sentido al término de *convenientia*, a la finitud de nuestro saber. Esta reserva, por lo demás, caracteriza al término «adecuado» cuando se lo utiliza, ocasionalmente, como predicado de valor. Así, puede decirse de la copia de un examen, de una reseña, de una respuesta, de la puesta en escena de una obra de teatro o de una lección de filosofía que es «adecuada». De ese modo, también se puede querer señalar cierta reserva: la respuesta es atinada, «conveniente», pero «nada más que adecuada», lo que significa que podría ser mucho mejor. En ciertos sistemas de notación, la nota «conveniente» (o satisfactorio) es por otra parte bastante pobre. Quien la recibe no fracasa en el examen, pero hubiera podido hacer algo mejor. Me gustaría decir que esto forma parte de la noción de adecuación, bien comprendida: aspira a la igualdad con la cosa, puede acercarse a ella, pero sigue estando un poco, incluso mucho más acá de la igualdad, que sería un conocimiento perfecto, que no nos corresponde.

Esa es la razón por la cual, por otra parte, se puede hablar de *grados* de adecuación. Una respuesta, como un conocimiento, puede ser «más adecuada» que otras. El conocimiento *más adecuado* es aquel que nos permite circunscribir mejor la verdad de las cosas que otro, más insuficiente. Así, la verdad conoce grados. Es una idea que a menudo se olvida en las reflexiones epistemológicas sobre la verdad, en las que la verdad significa todo o nada, pero que se encuentra muy naturalmente en las lenguas antiguas. Tanto en griego como en latín, el adjetivo *alethes* o *verum* implica, como todos los adjetivos, es muy trivial recordarlo, un comparativo y un superlativo: *alethesteron*, *alethestaton* y *verius* o

verissimum. En la *República*, por otra parte, Platón habla de la realidad más verdadera como de la *alethestaton* (484 *c* 9, «la verdad más verdadera») y en el mito de la caverna afirma que el hombre que logra liberarse de las sombras de la caverna accede entonces a una verdad «más verdadera» (*alethestera*, 515 *d* 6). Es un comparativo que Heidegger no dejó de señalar en su análisis de la doctrina platónica de la verdad[36] cuando observó, atinadamente, que Platón distinguía grados de verdad. En el fondo, Platón tenía toda la razón de hacerlo: no se puede estar más o menos encinta, más o menos muerto, pero se puede estar más o menos en lo verdadero, y cuando se lo alcanza perfectamente se puede emplear el superlativo *alethestaton, verissimum*. Decir que hay un comparativo, incluso un superlativo en la verdad, es reconocer que ciertas verdades son más adecuadas que otras, que nuestro *logos* puede ser más o menos adecuado al *logos* de las cosas. Es así como nuestros tratados de medicina pueden ser llamados más adecuados que los de la Edad Media.

La noción de adecuación vendría así a recordarnos que la verdad no depende de una certidumbre definitiva, que hoy parece atemorizar a los entendimientos. Identificar a la verdad con la certidumbre absoluta es olvidar el movimiento inherente a la noción de *ad-ecuación*, es decir, la dirección que va a la vez «hacia» algo, «en el sentido» de la cosa, y hacia la igualdad con ella. Un conocimiento adecuado no necesariamente es una copia fotográfica de la cosa, es una dirección hacia ella *(ad rem)*, que da paso a un conocimiento (en el sentido amplio) que más o menos siempre puede ser mejorado, matizado y revisado, al contacto de la cosa misma y de lo que ella tiene para decirnos (aquí está permitido hablar de una «verdad de la cosa», como lo hacían Platón, Agustín y Descartes). Una verdad adecuada, pues, no es ni definitiva ni exhaustiva. Es una tentativa, siempre aproximativa y falible, de circunscribir la cosa, que no puede más que sacar provecho, como ya lo sabía Leibniz, de otras perspectivas, de otras tentativas de adecuación, en el sentido transitivo del término, en que la adecuación deja entender un acercamiento, siempre un poco a tientas, a algo.

Ese sentido transitivo, y original, del término *adæquatio* se encuentra en el latín clásico, con mayor razón en el verbo transitivo *adæquare*, en el que el término no siempre está puesto en relación directa con la idea de verdad, lo que probablemente no se produjo sino en la época de Tomás de Aquino.

Como todos los términos que terminan en *-tio* (*elocutio, ablatio*, etc.), la *adæquatio* expresa una acción, en este caso la acción de igualar, que es traducida de manera excelente por el verbo, muy usual, *adæquare*, que significa «igualar cualquier cosa a». Ese verbo transitivo se construye la mayoría de las veces con un acusativo y un dativo (*adæquare rem rei;*[37] encontramos también la construcción: *adæquare rem cum rei*):[38] entonces significa que uno torna una cosa *(rem)* igual a otra *(rei)*. Aquí tenemos algunos ejemplos. En *La guerra de las Galias*, César subraya la colaboración estrecha de los soldados de infantería y los jinetes en las operaciones guerreras de los germanos: si los jinetes avanzaban o se replegaban, los infantes eran tan rápidos que llegaban a seguir su carrera (literalmente: se volvían iguales a la carrera de sus caballos, «equorum cursum adæquarent») colgándose a las crines de sus caballos.[39] Cicerón, por su parte, emplea la expresión «nomen adæquare cum omni posteritate» para decir que se puede «hacer vivir su nombre un tiempo tan largo como la última posteridad», literalmente para «igualarla» a los grandes nombres que conocieron la gloria.[40] En todos estos casos, la idea transitiva de *esfuerzo* o de aspiración a la igualdad es esencial al verbo *adæquare*.

Por otra parte, tal vez no sea un azar que el verbo *adæquare* se encuentre sobre todo utilizado, salvo error, en contextos bastante heroicos: la proeza de los infantes al lograr seguir —*adæquare*— a los jinetes y el esfuerzo consistente en asegurar una posteridad heroica a su nombre, «adecuada» a la de los más ilustres. Probablemente esto tiene algo que ver con el hecho de que los relatos que se han conservado de los romanos exaltan de buena gana la gloria y el honor militares. Todo esto es cierto, pero los testimonios evocados tienden a conferir al verbo *adæquare* (y a partir de entonces a su resultado, la *adæquatio*) una dimensión heroica, de la que sobre todo se retendrá, por lo que respecta a la verdad, el aspecto de esfuerzo, de conquista y de superación de sí. ¿No se encuentra un impulso similar en la *adæquatio intellectus et rei*? En su famosa etimología de la *a-letheia*, el mismo Heidegger insistió, por lo menos en la época del *Ser y tiempo*,[41] en el hecho de que la verdad era primitivamente pensada, de una manera un poco prometeica, como un robo y una conquista sobre la no-verdad. Es una pena que Heidegger haya insistido menos en esto más tarde y que no haya percibido un movimiento comparable en el latín *adæquatio*. Ocurre que también se encuentra un movimiento hacia la cosa *(ad)* que aspira, en

reñida lucha, a la igualdad *(æquatio)*.

Así, la verdad-*adæquatio* no expresa otra cosa que la *intención (ad) de la ecuación (æquatio) o de la equidad*. Aquí se presupone que no siempre se la alcanza y que en todo momento puede ser reemplazada por una tentativa mejor. Este matiz tiene su importancia. Un conocimiento que fuera perfectamente idéntico a su objeto le sería igual *(æqua)*. Este conocimiento sería con seguridad el de Dios, puesto que él será el autor del *eidos* o de las *species* de las cosas. Nuestro frágil conocimiento solo puede ser más modesto, máxime cuando está sujeto al error. Por lo tanto, no puede tener la pretensión de ser totalmente igual a la cosa. Decir que solo espera serle adecuado es dejar entender que *aspira* a la igualdad (o que se dirige «hacia» el *equitas* en su movimiento hacia la cosa, *ad rem*), pero que persiste una distancia entre la vida de la cosa y la del conocimiento. Si la noción de adecuación resulta indispensable para la inteligencia de la verdad, el caso es que a menudo se subestima su inteligencia y su prudencia.

La adecuación ¿a qué res*?*

Cuando se habla de una adecuación con o a la cosa, no obstante hay que desconfiar de una inteligencia exclusivamente nominalista u objetivista de la noción de *res*. Se entenderá con esto una concepción de la cosa que la identificaría demasiado rápidamente, en un reflejo contemporáneo, con la cosa directamente observable, mensurable, pensada a la manera de una *res extensa* planteada ahí ante el sujeto y que corresponde un poco a los *data* de los empiristas, a la *Vorhandenheit* de Heidegger o al en-sí de Sartre.[42] Existen campos donde esta concepción de la *res* es indispensable, sobre todo en ciencia, donde la medida y la distancia son garantes de cierta objetividad. Esa visión de la *res* a menudo marcó las teorías filosóficas de la verdad de la modernidad, sobre todo cuando uno se preguntó cómo una concepción podía ser adecuada a la realidad directamente perceptible y cuantificable. Pero ella no agota lo que se puede entender por *res* y, en consecuencia, por verdad. Ocurre que hace abstracción demasiado alegremente de las situaciones en que nuestra inteligencia puede captar o, mejor, sentir el fondo significante de las cosas sin que este se preste a una medida exacta o a una objetivación. No solamente vivimos en el orden de

las cosas cuantificables; también, si no en primer lugar, vivimos en el de las cosas significantes.

Esa significación de las cosas puede llegar a expresarse en la poesía. Piénsese aquí en el famoso texto en el que Aristóteles subraya que tal vez haya más verdad en la poesía que en la historia.[43] De hecho, Aristóteles dice que la poesía es «más filosófica *(philosophoteron)* y más meritoria *(spoudaioteron)*» que la historia, pero no se deforma su pensamiento si se dice que la poesía encierra «más verdad». Aristóteles explica por qué es así: ocurre que la poesía expresa mejor lo universal *(ta kathoulou)*, mientras que la historia se queda a menudo en lo particular *(ta kath'hekaston)*, sin sacar de esto verdades.

Incluso si lo que Aristóteles entendía por poesía e historia no corresponde totalmente con lo que esos términos significan para nosotros, inmediatamente se comprende lo que eso significa y por qué a menudo puede haber más verdad en la poesía que en la historia. Para una inteligencia nominalista de la verdad —es verdadero lo que corresponde a las cosas tal como pueden ser observadas y medidas—, por supuesto habrá más verdad en la historia, que se apoya en lo particular, que en la poesía, que prodiga enseñanzas más universales.

¿Cuál es esa verdad que nos enseña a elevar nuestra mirada y ver cosas más generales? Es aquella que nos ayuda a comprender algo de la verdad de las cosas y su significación, de la que formamos parte. La significación que viene a expresar la poesía, y el discurso en general, no siempre puede ser cuantificada ni observada con una mirada fotográfica, pero todavía depende de la adecuación, porque puede tener mayor o menor conformidad con la verdad (de las cosas) que se trata de circunscribir.

Como a menudo uno no percibe las cosas generales sino con ayuda de ejemplos, invocaremos aquí un texto famoso donde esa verdad se pone en obra. En *Macbeth* se lee este discurso memorable:

Life's but a walking shadow; a poor player
That struts and frets his hour upon the stage
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.

La vida no es más que una sombra que pasa, un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena, y después no se le oye más…; un cuento narrado por un idiota con gran aparato,

y que nada significa.[44]

Este gran texto expresa una verdad universal, cuya adecuación es inmediatamente sentida. En el sentido de la ciencia, sin embargo, no se trata verdaderamente de una comprobación de hecho y nada es aquí propiamente mensurable. Por supuesto, estas palabras conllevan también un significado muy particular en el contexto de la obra de la que surgen: se escapan de los labios del tirano Macbeth después de que su servidor Seyton le informara de la muerte de Lady Macbeth.[45] Por lo tanto, es posible tratar de poner en claro varios tipos de verdad, el sentido que tienen para Macbeth, su significado posible para el mismo Shakespeare (lo que Agustín llamaba la intención del autor) y el auditorio de su época, pero está totalmente permitido, y a menudo en este espíritu será citado en la actualidad el texto (sin embargo, fuera de contexto), oír en él un suspiro sobre la condición humana en general. ¿En qué es «verdadero» este texto? Lo es porque se acerca a la verdad de las cosas, aquella de la angustia de nuestras vanas tribulaciones, llenas de estrépito, de furor y de ambición, pero a menudo carentes de sentido *(signifying nothing)*. Lo que aquí se grita es una desesperante insensatez de la vida humana, experimentada en la muerte de otro, ya sea que el tirano Macbeth haya «realmente» existido o no en el sentido nominalista del término. En este sentido, el texto de Shakespeare es «adecuado» a nuestra condición, y probablemente más que todo estudio simplemente histórico o estadístico de la vida. Pero solo es adecuado, es decir, se acerca a su verdad sin agotarla.

En efecto, es posible decir muchas otras cosas adecuadas de la vida, y toda la poesía, toda la experiencia humana de los siglos están presente para recordárnoslo. ¿Qué dice el gran genio de la lengua alemana, Goethe, en su poema *Der Bräutigam [El novio]*? «Wie es auch sei, das Leben, es ist gut» [«como quiera que sea, la vida es buena»]. También aquí hay un contexto inmediato, propio del poema: separado de su prometida, que dolorosamente le falta, el novio se deja llevar por un dulce sueño al umbral donde ella reposa y donde él mismo desea reposar:

Um Mitternacht der Sterne Glanz geleitet
Im holden Traum zur Schwelle, wo sie ruht.
O sei auch mir dort auszuruhen bereitet!
Wie es auch sei, das Leben, es ist gut.

A medianoche por las estrellas guiado
en sueños al umbral donde yace serena.
Oh también ahí descanso me sea dado,
como quiera que sea, la vida es buena.[46]

¿Acaso quiere, como lo desea cualquier novio, extenderse junto a su novia ausente, o más bien se debe entender, como lo sugiere la idea de umbral, que anhela ser sepultado para toda la eternidad junto a ella cuando llegue su hora? El poema no lo dice, pero no deja de concluir: cualquiera que sea la vida, es algo bueno.

No tendremos la pedantería de oponer el poema de Goethe al de Shakespeare; por otra parte, nada dice que se opongan, pero en el plano de la sabiduría, se les ha de reconocer una muy alta verdad, superior en un sentido a lo que todas las ciencias de lo viviente pueden enseñarnos acerca de la vida. En ambos casos, esa verdad, tan adecuada a su objeto, va mucho más allá de una adecuación a un objeto «realmente existente» en el sentido nominalista. Ambos textos son «ficticios» para una inteligencia nominalista de la realidad: el novio jamás existió, y si algún Macbeth vivió en Escocia, ciertamente no pronunció las palabras que le adjudica la tragedia de Shakespeare. Pero no son menos verdaderos, es decir, adecuados a su objeto, a la verdad que debe decirse, y tan adecuados que no pueden ser los únicos. Lo cual es cierto de toda metafísica.

1 *Metafísica*, II, I, 992 *a* 30-32 (trad. de V. García Yebra, ed. trilingüe, Madrid, Gredos, 1998, p. 84).

2 Véase el panorama siempre esclarecedor ofrecido por L. B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

3 Véase el ensayo de Juan A. Nicolás, «Explorando la experiencia de la verdad», en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez, J. P. Zuñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 153-169 (p. 168 para el «momento de la verdad»).

4 Lejos de ser solo una polvorienta noción de filosofía, la verdad también es taquillera en el mundo invasor de la publicidad. Recientemente me impactó su utilización en una publicidad para una marca de automóviles alemana cuyo nombre evoca el imperativo de un verbo latino: «*Audi. Truth in Engineering*» (será fácil de encontrar en internet). La misma compañía, al parecer versada en la verdad, también utiliza el eslogan hegeliano «*Truth in Motion*». ¿Qué quiere decir aquí «verdad»? Con seguridad connota la habilidad, el cuidado, la excelencia, y hace vender automóviles.

5 En efecto, Tomás de Aquino asocia los trascendentales con personas de la Trinidad (*De veritate*, I, art. 1, *sed contra*, 5): «El ser pertenece a la esencia; el uno a la persona del Padre; lo verdadero a la persona del Hijo; el bien a la persona del Espíritu Santo» («sed in Deo ista quatuor ens, unum, verum

et bonum hoc modo approprientur ut ens ad essentiam pertineat, unum ad personam Patris, verum ad personam Filii, bonum ad personam Spiritus Sancti») [trad. cast.: *Sobre la verdad. Las cuestiones disputadas sobre la verdad*, trad. de J. Velarde, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003].

6 Sobre el uso de *emeth* en el Antiguo Testamento, véase K. Koch, art. «Wahrheit», en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga, Mohr Siebeck, [4]2005, pp. 1246-1248. La cuestión de saber si esta concepción hebraica de la verdad se distingue de manera radical de la concepción griega, como se lo sostuvo a menudo, sigue siendo debatida (el acuerdo entre las dos es de buena gana subrayado por T. Böhm, «Altes und Neues Testament. Patristik», en el artículo «Wahrheit» del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [Benedict Anderson 8], Basilea, Schwabe, 2004, pp. 57-59).

7 2 Cró 15,3, trad. de la Vulgata: «transibunt autem multi dies in Israhel absque *Deo vero* et absque sacerdote doctore et absque lege». Las traducciones más recientes (la de *La Bible de Jérusalem*, París, Cerf, 1973) hablan aquí de fidelidad: «Israel pasará muchos días sin *Dios fiel*, sin sacerdote para enseñarle y sin ley». [Hemos traducido literalmente la cita francesa, ya que la trad. cast. (*Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009) dice: «Durante mucho tiempo Israel estará sin *verdadero Dios*, sin sacerdote que enseñe y sin ley». *(N. del T.)*].

8 Jn, 8,31-32, citado según la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009.

9 Véase Benedicto XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, trad. de R. H. Bernet, Barcelona, Herder, 2010, p. 63: «Nunca [...] poseemos [la verdad]; en el mejor de los casos, ella nos posee a nosotros».

10 F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Benedict Anderson 6), Berlín, de Gruyter, 1980, pp. 80-81.

11 G. Vattimo, *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009 [trad. cast.: *Adiós a la verdad*, trad. de M.ª T. D'Meza, Barcelona, Gedisa, 2010]. En italiano el título incluye un doble sentido teológico.

12 Pensemos en particular en esa frase famosa de Hegel en el prefacio a su *Fenomenología del espíritu*, trad. de A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010, p. 59, cuando dice que quiere «contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor* al *saber* y sea *saber efectivamente real*—», aquel que proporciona el saber absoluto.

13 Véase sobre todo el texto del *Fedón* (99 *e*) que encontramos más arriba: *aletheian ton onton skopein*.

14 Para subrayar esta idea, J. A. Nicolás, «Explorando la experiencia de la verdad», *op. cit.*, pp. 159 s., habla con precisión de una «irrupción de lo real en la comprensión». En el mismo sentido, X. Zubiri (*Inteligencia sentiente*, ed. de F. González de Posada, Madrid, Tecnos, 2004) recalcaba la «fuerza de imposición» de las cosas. Así, cuando alguien no dice «toda la verdad», cosa que también se puede sentir muy bien, es porque esa verdad puede terminar por salir. Esa verdad que termina por salir es siempre la de las cosas mismas.

15 *Confessiones*, 5.3.3 (trad. de Á. C. Vega Rodríguez: www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm [consulta: 13-12-2017]).

16 *Ibid*.: «quoniam multa philosophorum legeram memoriæque mandata retineban, ex eis quædam comparabam illis manichæorum longis fabulis».

17 *Confessiones*, 5.3.6.

18 *Ibid*.

19 *Confessiones*, 5.3.6.: «Et conferebam cum dictis Manichaei, quoe de bis rebus multa scripsit copiosissime delirans, et non mihi occurrebat ratio nec solistitiorum et æquinoctiorum nec defectum luminarium nec quidquid tale in libris sæcularis sapientiæ didiceram. Ibi autem credere jubebar, et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas non occurrebat et longe diversum erat».

20 También Descartes evoca esa *veritas rerum* en la *Regla iv* (I) de sus *Regulæ ad directionem ingenii*: «Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam» (AT, X, 371; trad. de J. M. Navarro Cordón, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1984, p. 78 ss.: «El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas»). Ahora bien, en su exposición de esa *Regla iv*, focalizada en la idea de método y la de *mathesis universalis*, que por otra parte sirve para introducir, habla bastante poco de esa verdad de las cosas por sí misma. No obstante, se hablaba de esto en su discusión de la *Regla i*: «Si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas *(serio rerum veritatem investigare)* no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente; sino que piense tan solo en acrecentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir» (AT, X, 79; *ibid.*, p. 66). Sobre esta verdad de las cosas, véase también la larga discusión de la *Regla xii* (AT, X, 412; trad. de Navarro Cordón, *op. cit.*, pp. 116 ss) y, por supuesto, la cuarta Meditación (*De vero & falso*).

21 Según el comentador Aimé Solignac (*Œuvres de saint Augustin*, vol. 13, pp. 92-93), podría ser que Agustín se apoye en el libro de Cornelius Celsus, *Opiniones omnium philosophorum*, perdido, pero citado en el 428 en el *De hæresibus* de Agustín. Véase también el comentario erudito de James O'Donnel sobre ese pasaje: *Confessions*, vol. II, Oxford, The Clarendon Press, 1992, reed. 2012, pp. 285 s. (www9.georgetown.edu/faculty/jod/conf/text5.html [consulta: 13-12-2017]).

22 Agustín, *De civitate Dei*, 7.17 (trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero: www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm [consulta: 13-12-2017]).

23 Agustín, *Confessiones*, 12.23.32 (trad. de Á. C. Vega Rodríguez, *op. cit.)*.

24 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA 23, Frankfurt, Klostermann, 2006, p. 48.

25 Tomás de Aquino, *Quæstiones disputatæ de veritate*, I, art. 1, *responsio*.

26 *Quæstiones disputatæ de veritate*, I, art. 1, *responsio:* «Sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod præcedit rationem veritatis et in quo verum fundatur, et sic Augustinus diffinit in libro Soliloquiorum "Verum es id quod est". Et Avicenna in sua Metaphysica "Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod statilitum es ei"» (trad. cast.: santotomasdeaquino.verboencarnado.net/de-la-verdad-cuestion [consulta: 14-12-2017]).

27 *Ibid.*, línea 171: «hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adæquationem rei et intellectus».

28 *Quæstiones disputatæ de veritate*, I, art. 1, *responsio*, líneas 159-160.

29 *Ibid*.: «Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quæ quidem concordia adæquatio intellectus et rei dicitur».

30 *Quæstiones disputatæ de veritate*, I, art. 2, *solutio*.

31 *Summa contra gentiles*, I, cap. 60-62 [trad. cast.: *Suma contra los gentiles*, 2 vols. ed. bilingüe de L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra, Madrid, BAC, [2]2007].

32 *Quæstiones disputatæ de veritate*, I, art. 2, *solutio:* «res ergo naturalis, inter duos intellectus instituta, secundum adæquationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum […]; secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera in quantum est nata de se facere veram æstimationem».

33 *Ibid*.: «unde, etiam, si intellectus humanus non esset, adhuc res veræ dicerentur in ordine ad intellectum divinum».

34 Art. 1, *solutio*, arg. 1.

35 En la formación de la palabra, *adæquatio* probablemente quiere expresar más una igualdad con la cosa *(æquus ad rem)*, pero en el fondo nos parece más apropiado hablar de un movimiento hacia la igualdad *(ad æquum)*, lo que por supuesto no se da sin que uno trate de acercarse a la cosa *(ad rem)*.

36 M. Heidegger, «La doctrina platónica de la verdad», en *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 173 ss. Esa idea de una verdad más o menos grande también era familiar a Agustín. Así, en sus interpretaciones y sus traducciones del texto sagrado, a veces retiene dos traducciones diferentes de un solo y mismo texto porque nos ayudan a captar más adecuadamente la verdad de la cosa misma (experiencia que cualquier traductor estará en condiciones de confirmar). Véase por ejemplo *De civitate Dei*, 20.30.3 (trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, *op. cit.*): «Y si nos quedamos con ambas traducciones y las unimos *(interpretationem non sequentes unam, sed utramque iungentes)*, leyendo así: *por haberme insultado* y *por haberme traspasado*, estamos reconociendo más plenamente la verdad *(plenius veritatem agnoscimus)* de la Pasión del Señor».

37 Véase, por ejemplo, César, *De bello gallico*, 3.12.

38 Cicerón, *Pro Archia*, 24: «Magnus, qui cum virtute fortunam adæquavit» («grande es aquel cuya virtud es igual a su fortuna»).

39 César, *De bello gallico*, 1.48: «si quo erat longius prodeundum aut celerius recipiendum, tanta erat horum exercitatione celeritas, ut iubis sublevati equorum cursum adæquarent».

40 Para el texto completo, véase Cicerón, *Pro Archia*, 29: «Num insidet quædam in optimo quæque virtus quæ noctis ac dies animum gloriæ stimulis concitat, atque admonet non cum vitæ tempore esse dimittendam commemorationem nominis nostri, sed cum omni posteritate adæquandam».

41 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, p. 242: «La verdad (el estar al descubierto) debe empezar siempre por serle arrebatada al ente. El ente es arrancado al ocultamiento. Todo estado fáctico de descubrimiento es siempre algo así como un *robo*. ¿Será un azar que los griegos, para decir la esencia de la verdad, usaran una expresión *privativa (*ἀ-λήθεια*)*?» (*Sein und Zeit*, § 44, p. 222: «Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleich sam immer ein *Raub*. Ist es Zufall, daß die Griechen sich über das Wesen der Wahrheit in einem privativen Ausdruck (a-letheia) aussprechen»).

42 Sobre la concepción nominalista del ser, véase mi estudio «Heidegger et le défi du nominalisme», en *Les Temps Modernes* 63, n.º 650 (2008), pp. 235-247.

43 *Poética*, 9, 1451 *b* 6-9.

44 W. Shakespeare, *Macbeth*, acto 5, escena 5 (trad. de L. Astrana Marín en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, [10]1951, p. 1625).

45 *Macbeth*, acto 5, escena 5 (trad. de L. Astrana Marín, *op. cit.*, p. 1625): «Seyton: “Señor, la reina ha muerto”. Macbeth: “¡Debiera haber muerto poco después! ¡Tiempo vendrá en que pueda yo oír palabras semejantes!… El mañana y el mañana y el mañana avanzan a pequeños pasos, de día en día, hasta la última sílaba del tiempo recordable; y todos nuestros ayeres han alumbrado a los locos el camino hacia el polvo de la muerte… ¡Extínguete, extínguete, fugaz antorcha!… La vida no es más que una sombra que pasa…”» («Seyton: “The Queen, my lord, is dead”. Macbeth: “She should have died hereafter; / There would have been a time for such a word. / Tomorrow, and tomorrow, and tomorrow, / Creeps in this petty face from day to day / To the last syllable of recorded time, / And all our yesterdays have lighted fools / The way to dusty death. Out, out, brief candle! / Life’s but a

walking shadow…”»). Macbeth y su Lady evidentemente son todo salvo autoridades morales: por insistencia de su Lady, Macbeth asesinó fríamente al afable rey Duncan, y a varios de sus allegados, con el objeto de adueñarse de su trono. En el momento en que Lady Macbeth, ya presa de la demencia, pone fin a sus días, su castillo es asaltado por tropas inglesas, dirigidas por el hijo de Duncan, Malcolm, venidas a liberar a Escocia de su tirano. Sabiéndose condenado él mismo (será asesinado momentos más tarde), Macbeth proclama sus palabras famosas y desengañadas sobre la irrisoria vanidad humana.

46 J. W. Goethe, «El novio», en *La vida es buena*, trad. de J. L. Reina, Madrid, Visor, [2]2015, p. 159.

Quinta lección

Del sentido de la inteligencia

[…] sed etiam sentire idem est hic quod cogitare.
[…] pero también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar.
RENÉ DESCARTES [1]

La metafísica es una conversación sobre el sentido de las cosas que se desarrolla a largo plazo. Para una hermenéutica metafísica, casi no hay tema más fundamental que la inteligencia, porque se la necesita si se quiere comprender algo del sentido de las cosas. Sea como fuere la disciplina, la ciencia, la actividad o la causa que nos ocupe, implica inteligencia. A partir del momento en que nos dirigimos a humanos, suponemos que son inteligentes y pueden comprendernos. Por otro lado, la inteligencia forma parte, por lo menos indirectamente, del nombre de nuestra especie, el *homo sapiens*, aquel que siente y entonces sabe las cosas. Ahora bien, en los debates recientes sobre la naturaleza humana, tan marcados por el naturalismo,[2] se ha olvidado en gran medida la inteligencia, como si en ocasiones se tuviera un placer maligno en humillarla. Con mayor gana se insistió en su corporeidad, evidente, en su genética o en el inconsciente que regiría por completo el pensamiento humano. Allí se dicen cosas inteligentes a menudo, dignas justamente de ser llevadas a la inteligencia, pero entonces se tiende con demasiada frecuencia a rebajar la inteligencia, como si se tratara de un insulto.

¿Qué es la inteligencia? El término «inteligencia» implica una panoplia de sentidos e incesantemente se le inventan nuevos. Más recientemente, se habla de «teléfonos inteligentes», por lo menos en mi país,* porque noté que en Francia se habla más bien de *smartphones* para describir esos

aparatos capaces de realizar varias tareas, todas las cuales implican alguna inteligencia. En ciertas lenguas, la inteligencia incluye sentidos que no tiene en otros. Es así como en inglés el término puede incluso servir de sinónimo de los servicios secretos de información o de espionaje, muy manifiesto en la CIA, la Central Intelligence Agency (más adelante intentaremos comprender por qué). En todos los casos, la inteligencia parece vinculada al pensamiento, a la capacidad que tenemos de aprehender las cosas con la sensatez de nuestro entendimiento. ¿Cómo captar esa capacidad de captación?

Del origen de la inteligencia

La inteligencia puede designar a la vez 1) la capacidad o el poder de pensar; 2) su actividad (el pensamiento en acto); y 3) su resultado (la elucidación o el desciframiento de un acontecimiento o de un texto). Esa capacidad de pensar se la asocia de buena gana con un órgano (la razón, el pensamiento, el entendimiento, el cerebro), que los griegos llamaron *nous* o inteligencia, responsable de la actividad de intelección (el *noein*, la penetración, el *insight*, el *Einsicht*). Como a menudo se produce en la historia de los términos, el verbo o la actividad del *noein* («inteligir», si se puede calcar una vez más el verbo latino *intelligere* que traduce *noein*) parece anterior al órgano del *nous*.

Aunque el término «inteligencia» es de origen latino, hay que partir del sentido griego del término porque son los griegos los que desarrollaron, a partir del genio de su lengua, todas las palabras que utilizamos espontáneamente para hablar del despertar inteligente al mundo, el sentido y la capacidad de reflexionar.[3] Disponemos de estudios notables sobre los términos mediante los cuales los primeros griegos expresaban las modalidades del saber. Bruno Snell les dedicó un estudio fundamental en 1924, que era una tesis de doctorado, sobre todo consagrada a las nociones de *sophia*, *gnome*, *sunesis*, *historia*, *mathema* y *episteme*.[4] No obstante, este estudio olvidaba, y un poco curiosamente (se pueden perdonar muchas cosas a las tesis de doctorado), la noción de *nous*, que se acerca lo más posible a nuestra noción de inteligencia. Es esta laguna la que Kurt von Fritz colmó luminosamente en una serie de tres artículos aparecidos entre

1943 y 1946.[5] También se interesó en la cuestión, difícil pero rica en enseñanzas, de la etimología de la noción de inteligencia o de *nous*.

Resulta de estos estudios —se me perdonará que haga mucha filología en esta lección, pero ¿cómo no amar una disciplina que se define como el amor al *logos*?— que la actividad de intelección del *noein*, es decir, la inteligencia aplicada a objetos particulares, se encuentra muy pronto en los griegos. Como solo es posible basarse en textos escritos, se debe partir de los textos de Homero, los más antiguos que tengamos. En sus textos, el *noein* siempre expresa una captación o una aprehensión de las cosas, y en su caso siempre se trata de cosas o de personas particulares, que se emparenta con la visión.[6] Es un lazo que expresan muchos otros verbos en griego o en latín *(ideo* u *oida, gignosko, aisthanomai)*. Para decirlo muy simplemente, pensar (o «inteligir»; no hay en francés, ni por otra parte en inglés, un verbo que corresponda perfectamente al *noein* o al *intelligere* latino) es «ver», percibir, captar, aprehender, reconocer algo como esto o aquello (esa idea de una visión que reconoce algo como… es el sentido principal de *gignosko*).[7] Esto puede parecer un poco particular para nosotros, que tenemos la costumbre de asociar la inteligencia a una actividad de pensamiento, o del cerebro, que generalmente no es comprendida como una captación perceptiva. Para nosotros, la percepción depende de los sentidos y la inteligencia del trabajo de pensamiento que se efectúa sobre o a partir de esos datos sensibles. En esto nos situamos en la continuidad del pensamiento moderno y el de Kant en particular. Para Kant, solo la sensibilidad percibe o «intuiciona» *(anschaut)* datos exteriores, mientras que nuestro entendimiento forma conceptos o nociones generales a partir de esos datos, sin percibir él mismo. Veremos que esa concepción, que puede llamarse discursiva, o sintética, de la inteligencia proviene también de los pensadores más antiguos, pero en el origen la inteligencia corresponde para los griegos a una captación intuitiva. Incluso cuando adopta otros sentidos entre los griegos, por otra parte, nunca se librará de esa dimensión intuitiva. Esa inteligencia de la inteligencia como una visión encuentra un eco en nuestras lenguas, ya lo hemos señalado, cuando utilizamos verbos de la visión para decir que comprendemos: veo, *I see, je vois*, etc. Es un legado de la lengua griega, en la que conocer *(oida)* esencialmente significa: haber visto (el aoristo del verbo *eido*, «ver»; el aoristo expresa a menudo el resultado de una acción). Pensar y ver es en el

origen la misma cosa. Esa solidaridad tampoco se perdió en la medida en que toda visión trae aparejada infaltablemente una inteligencia de lo que ve y en que toda inteligencia ve lo que piensa (idea que la fenomenología renovó en el siglo XX, contra la idea kantiana de un pensamiento que estaría desprovisto de visión).

El estudio de Kurt von Fritz justamente destacó que los griegos ante todo comprendieron el *noein* o la actividad de la inteligencia como una capacidad de ver y de sentir, incluso cuando más tarde lo distinguieron del mundo de la percepción sensible. Von Fritz muestra, como lo había hecho Snell antes que él, que la emergencia de una facultad distinta de conocimiento llamada *nous* (inteligencia, razón, entendimiento y espíritu) no se hizo sino muy progresivamente y que no existía en los textos griegos más arcaicos que poseemos, esencialmente los de Homero y Hesíodo. Si la actividad del *noein* parece al comienzo idéntica a la percepción sensible, von Fritz observa que no obstante, en los textos más antiguos, se trata de una visión de un tipo particular, que comprende una forma particular de penetración. Lo cual con seguridad no constituye el objeto de una reflexión particular en Homero, pero el *noein* «en acto» sin lugar a dudas deja transparentar cierta inteligencia de lo que es visto.

Von Fritz pasó por el tamiz todos los textos de Homero donde aparecen el sustantivo *noos* (= *nous*) y el verbo *noein* («pensar»). Así, en el canto III de la *Ilíada* (21), Menelao «percibe» (*enoesen*, el aoristo de *noein*) en el campo de batalla a su rival Paris, que le arrebató a Helena, lo que lo llena inmediatamente de dicha como un león a punto de abatirse sobre su presa. Paris también lo «ve», Homero utiliza el mismo verbo (*enoesen*, 30), pero la emoción que experimenta es de terror porque se da cuenta perfectamente de que Menelao arde en vengarse. Por lo tanto, el *noein* corresponde aquí a la captación muy particular de una situación en la que se mezclan el descubrimiento, el reconocimiento y una fuerte emoción. Más adelante, en el mismo libro,[8] la bella Helena recibe la visita de una anciana dama. Al observar (*noein*, 396) su cuello, ella reconoce que se trata en verdad de una diosa (Afrodita, en este caso), lo que la deja estupefacta. En estos pasajes von Fritz señala muchas cosas que había detectado: el *noein* es en cada ocasión un «ver» inmediato que recae en un objeto que puede decirse sensible (la distinción platónica entre el sentir sensible e inteligible no existe todavía), pero en cada ocasión trae aparejada una «toma de

conciencia» que suscita una fuerte emoción. La expresión «toma de conciencia» es un anacronismo. Solamente quiere decir aquí que uno se da cuenta súbitamente de algo: ¡vaya, es Paris, es Menelao, es una divinidad! A la manera de ver de von Fritz se fusionan aquí elementos cognitivos y volitivos, porque la captación directa desemboca en un actuar, impregnado de un sentimiento poderoso. Así, concluye von Fritz, *noein* significa «reconocer una situación» (*to realize a situation;* en alemán: *eine Situation erkennen*),[9] «realización» que acarrea consecuencias inmediatas, que conducen la mayoría de las veces a una acción (el otro sentido corriente de *noein* señalado por von Fritz, «tener un plan o una intención», siempre se desprende de esa realización inmediata).[10] Veo *(noein)*, por ejemplo, que alguien es un enemigo, una divinidad, un allegado, y actúo en consecuencia; este fenómeno corresponde a lo que podemos llamar un sentido penetrante de las cosas: una sensación fuerte que reconoce algo, una «situación», que gobierna un actuar. Ese sentido, sin embargo, no es para Homero atributo del hombre. Lo poseen los dioses, ellos que ven tanto más lejos que los hombres, pero también algunos animales. En la *Odisea* (XVII, 301), el verbo *noein* es empleado con el viejo perro Argos, probablemente ciego, que reconoce *(enoesen)* a su amo Ulises,[11] por supuesto agitando su cola (XVII, 303).

Como bien lo vio von Fritz, el *nous* describe desde entonces una visión o un sentido que penetra más profundamente la naturaleza real del objeto percibido de lo que lo hacen los otros sentidos.[12] Tiene razón en afirmar que eso se volvería sumamente significativo en la continuación de la filosofía griega cuando el *noein* se enriquezca con nuevas dimensiones. En Platón terminará por ser rigurosamente distinguido de la visión sensible, lo que no es en absoluto el caso en Homero, y constituirá la cumbre del conocimiento humano, al tiempo que sigue siendo comprendido como una forma de visión (de realidades inteligibles). Nada se sabe con certeza sobre la etimología del término *noein*, pero von Fritz toma una que fue propuesta por Eduard Schwyzer.[13] Esta es fascinante, aunque difícil de verificar (pero esto es cierto de todas las etimologías interesantes, hasta de todas las cosas esenciales): hace derivar *noein* de la raíz «*snu*», que significa «oler, olfatear». La forma original de *noos* sería entonces *snofos* (proximidad sensible sobre todo en el término inglés *to sniff*, el viejo alemán *snöuwen* y los verbos alemanes *schnüffeln, schnüppern*). Esa capacidad de oler se

aprecia más particularmente cuando se siente un peligro o hay motivos para distinguir entre un amigo y un enemigo.[14] Todavía hoy se dice que uno «siente», en el sentido olfativo del término, un peligro *(to smell a danger)*,[15] o que se siente que hay gato encerrado *(to smell a rat)*.

Ya sea justa o no esta etimología, se descubre aquí un sentido notable de lo que significa la inteligencia: percibir algo al tiempo que se olfatea un sentido que permite comprender de qué se trata. Hay inteligencia cada vez que se discierne o que se ve en lo que es otra cosa que se transparenta y que corresponde al sentido y a la esencia de las cosas (se reconoce a un enemigo, a una diosa, a un maestro, detrás de las apariencias). Así, la inteligencia entra en el ámbito de un juicio sutil hecho sobre el ser verdadero de las cosas que escruta con cierto «olfato» lo que se presenta con el objeto de descubrir lo que se oculta bajo las apariencias (de ahí viene probablemente la asociación de la *inteligencia* y del espionaje, en la CIA). Es un oler, un olfatear, hasta un rumiar (el *Wiederkäuen* que imploraba Nietzsche al final de su prólogo a *La genealogía de la moral*)[16] que llega a descubrir lo que ocurre con las cosas, sorprendiendo su esencia real. En un francés coloquial, puede decirse de alguien que da muestras de inteligencia que tiene «*pif*»,[*] y encontramos su equivalente en todas las lenguas, a tal punto esa capacidad de oler el fondo de las cosas es universal. La mejor manera de hacer la experiencia del *noein* es hablar de «sentido» en el sentido más olfativo del verbo «sentir»: ciertamente se trata de un sentir sensible, consagrado a lo que es, pero que olfatea algo, que tal vez no es directamente visto (un peligro, una buena ocasión, una divinidad), pero que puede ser inferido, o mejor dicho, sentido.

La idea de inferencia racional está todavía totalmente ausente del verbo *noein* en Homero, pero pronto se convertirá, en el pensamiento más propiamente filosófico, en una característica del *nous* que no dejará de conservar algunos de los sentidos arcaicos del término, sobre todo la idea de una visión inmediata pero superior de las cosas, acompañada por un fuerte sentimiento.

La ampliación de la inteligencia humana de Heráclito a Platón

En Heráclito, el *nous* designa una visión de las cosas de la que los hombres

carecen la mayoría de las veces.[17] No emplea el término sino en tres fragmentos que nos fueron conservados. El más significativo es, con seguridad, el fragmento 114:

> Aquellos que hablan con inteligencia *(xun noo)* sacan su fuerza, necesariamente, de lo que es común a todo *(to xuno panton)*, como la ciudad de la ley *(nomo)*, y mucho más fuertemente. Porque todas las leyes humanas son alimentadas por una sola ley, la divina: porque ella domina tanto como quiere, y les basta a todas, y a todas sobrevive.[18]

Se podría decir mucho de este texto, que asocia, por comparación y aliteración, el *nous* con el *nomos* y la ley divina: en efecto, el fragmento pone el acento en el lazo entre el «hablar con *nous*» *(xun noo)* y el reconocimiento de lo que es común *(xunon = koinon)*. Ciertamente, hay aquí un juego de palabras querido[19] por ese gran estilista que era Heráclito, entre el hablar con inteligencia *(xun noo)* y la visión de lo que es común *(xuno)*. Lo que es común *(xunon, koinon)* se dice idéntico a la ley divina que gobierna todas las cosas. El *nous*, como lo observa atinadamente von Fritz, sigue siendo pensado aquí a partir de su sentido arcaico como captación del «fondo de las cosas», pero se enriquece con un nuevo alcance: corresponde ahora a una captación del «sentido fundamental» o de la «realidad última» de las cosas y no ya de un simple objeto particular, como ocurría con Homero. En efecto, se trata de una captación de la ley común a todas las cosas, la ley divina.[20] Por lo tanto, el *nous* (o *noos*) se destaca aquí por primera vez de los objetos particulares, al tiempo que conserva el sentido de una visión que va al fondo de las cosas, donde la ley divina rige todo. El *nous*, que no es enseñado por la polimatía,[21] se encuentra orientado hacia una verdad última, oculta detrás de las cosas, pero que se deja adivinar en todo cuanto se muestra.

El pensador que habló del *noein* de la manera más consecuente y más influyente antes de Platón es sin la menor duda Parménides (no zanjaremos aquí la cuestión de saber quién entre Parménides o Heráclito pudo conocer al otro). Nadie contribuyó tanto como él en hacer del *noein* la vía real de la verdad y a partir de entonces fundar, justamente sobre la inteligencia, lo que se llamará después de él la filosofía o la ciencia. Todos aquellos que hablan en la actualidad de inteligencia se sitúan en su misma línea. Parménides establece primero un lazo muy fuerte entre el pensamiento *(noein)*, entendamos el pensamiento riguroso distinguido de las simples opiniones, y

el ser *(eon, einai)*, entendamos el ser verdadero en el sentido de lo que es realmente, más allá de las apariencias. Esa correlación decisiva del pensamiento y del ser se observa en varios de sus versos.[22] Cualquiera que fuese su sentido preciso, «el ser» debe entenderse aquí en el sentido de la realidad fundamental, a la que no accede más que el orden del pensamiento, que Parménides es un poco el primero en discernir por sí mismo y para la posteridad. Su concepción del pensamiento se inscribe sin duda alguna en la continuidad de la idea, presente en Homero y Heráclito (ya sea que Parménides lo haya conocido o no), según la cual el *noein* descubre el fondo ante todo oculto de las cosas. Como en Heráclito, y a diferencia de lo que se observa en Homero, el *nous* de Parménides, en efecto, no está en absoluto vinculado a situaciones particulares y sigue siendo comprendido en gran medida como una captación intuitiva de la verdad última.[23] Parménides distingue esa captación del ser por el pensamiento de otra vía que podría separar a los mortales, aquella que se deja inducir a error por las apariencias superficiales de las cosas, sobre todo aquella que nos hace creer que podría haber en ello un devenir, una generación, una corrupción en el seno del ser, porque eso implicaría un pasaje del ser al no ser. Idea absurda que equivaldría a reconocer, en oposición a todo pensamiento lógico, un ser en el no ser. El verso 33 del fragmento B 1 nos pone en guardia, por medio de la diosa, contra esa aberración: «mantendrás tu pensamiento *(noema)* alejado de esa vía de la búsqueda». El verdadero pensamiento no está ahí, ya que el no ser nombra una imposibilidad para el pensamiento. No obstante, la diosa dice que es preciso *apartar* nuestro pensamiento (aquí *noema*) de esa vía. Si esto es importante es porque Parménides evoca así la posibilidad de un *noein* que puede equivocarse, mientras que hasta ahora se podía pensar que siempre estaba en la verdad cuando se daba cuenta del estado verdadero de una situación. Parménides habla aquí de un *noos* que yerra *(plagtos noos)*.[24] Esto constituye efectivamente un elemento nuevo: el pensamiento, que en su realización más consecuente se encuentra necesariamente ligado al ser y a la verdad, sucumbe al error si sigue el engañoso testimonio de las apariencias y los discursos que la conducen a pensar que hay un devenir, una generación y una corrupción. Si esta es una vía de la que hay que apartar el pensamiento, como insiste la diosa de Parménides, ella es por lo menos posible y la mayoría de las veces es seguida por los pobres mortales.

¿Cómo resistir? Con seguridad mediante el pensamiento riguroso, que es introducido en un sentido por Parménides, y la refutación que propone del «pensamiento errante» susceptible de engañarnos. Ese pensamiento riguroso es justamente el que argumenta con una lógica irrefutable, cuyo primer ejemplo en la metafísica occidental propone probablemente el discurso de Parménides. De ahí su importancia. El pensamiento comienza así por una ruptura con la evidencia inmediata de las cosas que no se vuelve sino más atenta al sentido real de las cosas. En esta concepción del pensamiento, el *noein* que aspira a la verdad se encuentra asociado a la razón que sigue el curso límpido de la argumentación consecuente, que tenderá a convertirse, y seguirá siendo hasta la actualidad, una de las prerrogativas de la inteligencia. Es de ese modo, por su descubrimiento del rigor de la inferencia lógica y por su desconsideración de la evidencia a menudo engañosa de las cosas, como Parménides marcó más el pensamiento de sus sucesores respecto de la noción de inteligencia.

No obstante, y von Fritz lo observó con claridad,[25] Parménides sigue siendo en muchos aspectos fiel al sentido arcaico de la noción de *nous* o de inteligencia, el de una captación del fondo de las cosas reforzada por una intensa emoción y muy ciertamente por un enaltecimiento del discurso: el discurso sobre el ser, que avanza en la vía del *noein*, es ante todo presentado como la revelación de una diosa a la que los hombres tienen el trabajo de seguir. En efecto, aquel que lo logra es descrito, en el prólogo del Poema de Parménides, como un héroe llevado sobre «la vía renombrada de la divinidad» (B 1, 2-3), «fuera de los senderos que comúnmente vemos que toman los hombres» (B 1, 27).[26] Esta vía será ni más ni menos que aquella de la inteligencia verdadera de las cosas, enseñada con autoridad por una diosa que devela, al mortal dispuesto a dejarse instruir, tanto la verdad perfectamente persuasiva *(eupeitheos)*[27] como las «opiniones de los mortales en las cuales no hay nada que sea verdadero ni digno de crédito» (B 1, 30, Dumont). La vía de la persuasión y de la verdad es la de la evidencia del ser (o del «es», *hos esti*), que el común de los mortales no llega a comprender. Sin embargo, la vía de la verdad, que dice la evidencia del ser, es la única de la que se pueda realmente hablar (*legein*, B 8, 1-2). La otra vía, en la cual se estancan los mortales y el *noos* errante, se obstina en reconocer el ser a cosas que no son (*me onta*, B 7, 1), lo que implica un contrasentido manifiesto, del que a toda costa hay que alejar el pensamiento

(B 7, 2) por poco que quiera ser consecuente.

Es notable observar aquí que la vía que siguen la mayor parte del tiempo los mortales *no* es la del pensamiento consecuente (del *noein* y del *noein* verdadero), que primero debe ser revelada por una diosa. Simplemente, el hecho de que Parménides hable de ella, dirigiéndose a oyentes humanos, muestra que algunos están por lo menos en condiciones de seguirla y de apreciar su rigor. Por otra parte, la diosa los exhorta expresamente, B 7, 5: «Juzga *(krinai)* con tu razón *(logos)* la refutación irrefutable *(poluderin elenchon)* que yo propongo». Por supuesto, Parménides no se hace ninguna ilusión sobre los hábitos (B 7, 3) de pensamiento que seguirán extraviando la no inteligencia de los mortales. Más que seguir la vía consecuente de la razón *(logos)* y de la inteligencia *(noein)*, los mortales seguirán dejándose hechizar por un «ojo ciego, una oreja sorda y la lengua» (B 7, 4-5). Con toda lógica, si ese hábito puede ser contrariado por una refutación hecha con razón (*logos*, B 7, 5), no logrará convencer a la multitud.

Esta visión de la inteligencia difiere de la nuestra. Para nosotros, una refutación coercitiva y lógica está, *por consiguiente*, al alcance de cualquiera. Por su parte, Parménides considera que el común de los mortales no comprenderá nada de eso: por rigurosa que sea, la vía de la inteligencia que obedece a una lógica sin fisuras requiere un esfuerzo inaudito. La inteligencia, se puede concluir, no es el atributo del común de los mortales. Como en Heráclito, aquellos que hablan con inteligencia *(xun noo)* serán la excepción. La inteligencia no es necesariamente «democrática».

Esta separación del reino de la inteligencia y de la opinión, así como esa concepción para nosotros poco «democrática» de la inteligencia o del sentido de las cosas, serán retomadas por Platón. La opinión *(doxa)* y la ciencia *(episteme)* que sigue la vía del *nous* designan en él dos tipos de conocimiento que tienen que ver con realidades relativamente distintas: la opinión gira en torno a realidades cambiantes (Parménides habría hablado aquí de seudorrealidades, hasta de no-ser), solo la ciencia se apoya en realidades permanentes (que Parménides y Platón identifican con el ser y la verdad, la *aletheia ton onton*). Como ocurría en el pensamiento de Parménides y de Heráclito, es la inteligencia (más particularmente el *nous*) y solo ella la que descubre la realidad última que se encuentra en el fundamento de las apariencias con las que se satisface la opinión.

Es bien sabido que Platón distingue también dos modos de intelección en los que se recapitula la herencia del pensamiento griego y que siguen irrigando nuestra concepción del pensamiento: la inteligencia intuitiva (de las realidades fundamentales o de las ideas) y la inteligencia discursiva (o dialéctica) que argumenta de manera lógica a partir de premisas (y cuyo modelo más elocuente está representado, para Platón, por las matemáticas). Él reserva a la primera el nombre de *nous*, a la segunda, el de *dianoia*, donde está conservada la idea de *nous*, pero de un *nous* comprometido en la vía de la discursividad *(dia)*. Estos términos, que fueron traducidos al latín por *ratio* e *intellectus*, encuentran equivalentes en todas las lenguas (razón-entendimiento, *reason-understanding*, *Vernunft-Verstand*). Ocurre que ellos expresan las dos vertientes de la inteligencia humana, que es un asunto a la vez intuitivo y discursivo. Si uno se empeña, puede separar la parte intuitiva de la inteligencia de su proceder más reflexivo, pero ellas caminan hombro con hombro.

Para Platón, en efecto, existe una jerarquía muy clara y bien fundamentada entre ambas: la razón intuitiva es presentada como una facultad superior al entendimiento meramente discursivo. Ocurre que para argumentar de manera lógica y deductiva, por lo tanto, a partir de cualquier punto de partida, como lo hacen por ejemplo las matemáticas, hay que haber «percibido» previamente las realidades fundamentales de las que se parte, las ideas. Aristóteles, el real inventor de la lógica, dirá lo mismo cuando se interese en los modos de la argumentación racional en su teoría del silogismo: si la inteligencia discursiva *(dianoia)* saca consecuencias rigurosas de principios o axiomas planteados previamente, esas premisas y esas verdades simples deben ser objeto de una visión,[28] que él compara, como lo hacía ya Platón, con un tacto *(thigein, thigganein)*.[29] Eso sigue siendo cierto: no es posible argumentar seriamente sin ver, con inteligencia, *xun noo*, las cosas de que se habla. No hay argumentación sin visión.

De la vocación metafísica del hombre

No obstante, una de las decisiones más consecuentes de Platón es haber hecho de la inteligencia la gran distinción de la naturaleza humana. Así pavimentó el camino a una concepción más «democrática» de la

inteligencia, aquella que hará de todo hombre un *homo sapiens*, un ser dotado de razón, por lo menos en potencia, y a partir de entonces, investido de una dignidad intrínseca en la jerarquía de los seres. Para el pensamiento griego más arcaico, el de Homero en todo caso, el hombre no es todavía más que un simple mortal que nace y desaparece como el resto de los seres naturales.[30] Después de su muerte, los hombres llevan en el Hades una existencia de sombras fantasmáticas privadas de conciencia, de la que Homero nos habló de manera tan melancólica en el canto XI de la *Odisea* (538 s.). El hombre no se distingue todavía por su inteligencia particular y no tiene más que un vínculo indirecto con los dioses inmortales, porque habría sido creado por Prometeo a partir de los restos de los Titanes, los hijos de Urano.[31] Con Heráclito y Parménides, la inteligencia de la realidad última se vuelve posible para el hombre, al tiempo que es rara, porque sigue siendo atributo de la divinidad.

Al hacer alusión a su «naturaleza titánica» (*Leyes* 701 *c*), Platón propone una nueva concepción del hombre que hace de la inteligencia *(nous)* su prerrogativa más distintiva. Ella constituye la parte superior de su alma, que comprende, fuera de su parte pensante *(logistikon, nous)*, una parte de corazón o de coraje *(thumoeides, thumos)* y una esfera de deseo *(epithumetikon, epithumia)*.[32] Esa parte pensante del hombre es para Platón no engendrada, inmortal y a partir de entonces divina.[33] Desde entonces, la inteligencia define la naturaleza humana como tal, la del *homo sapiens*. Para Platón, ella constituye la parte no sensible de nuestra naturaleza. Pero la visión que tiene nuestra inteligencia del mundo visible lo lleva a reconocer (u oler) en ella ideas (*eide*, por lo tanto «bellezas») que no se dejan reducir a su apariencia sensible.

Ocurre que la inteligencia, en rigor, no solo reside en nuestro pensamiento, como lo pensamos, un poco presuntuosamente, en la actualidad. Se encuentra ya en lo real, porque lo que nuestro pensamiento descubre es justamente la inteligencia y el sentido de las cosas mismas. Para Platón, como para Aristóteles,[34] el primero en haber formulado esta idea de un mundo dirigido por un gran *nous* fue Anaxágoras. Pero como hemos visto, los dos le reprochan no haber utilizado ese gran principio de la racionalidad y de la finalidad de las cosas en su propia explicación del universo. En efecto, habría recurrido, como la mayoría de los presocráticos, a explicaciones «materiales»,[35] indispensables, pero que no observan

únicamente las razones de las cosas.

El gran proyecto de Platón, y de la metafísica que él fundó, era mostrar que nuestro mundo estaba sin lugar a dudas atravesado por un *nous* que se deja adivinar en la superficie de lo sensible y que nuestra razón *(nous)* llega a pensar por sí misma cuando se percata de las constantes y en consecuencia de las realidades inteligibles que impregnan lo real. Así, nuestra inteligencia gana acceso a los principios de lo real que lo hacen inteligible. Es otra manera de decir que nuestra inteligencia, y solo ella, puede despertarse a la inteligibilidad y al sentido de las cosas. Utilizando términos que Platón no podía conocer, podría hablarse de una inteligencia que dormita, en primer lugar, en el orden de las cosas, pululando de ideas, para distinguirla de una inteligencia más «subjetiva», correspondiente a nuestra actividad de pensamiento que se eleva a esa visión penetrante y hermenéutica de las cosas. Nuestra inteligencia es propiamente inteligencia cuando percibe la inteligencia o el sentido de las cosas de las que forma parte.

Los pensadores griegos pusieron los fundamentos de una concepción de la inteligencia que una hermenéutica advertida de su alcance metafísico puede hacer suya. Cuando es aplicada al pensamiento humano, la inteligencia designa la capacidad que tenemos de descubrir «con inteligencia» (*xun noo*, para retomar la expresión de Heráclito) el orden de las cosas que puede escapar a una primera mirada. Así como lo reconoció con claridad Parménides, la inteligencia supone cierta ruptura con la primera evidencia de los sentidos, desvío del sentido respecto de sí mismo que descubre el espacio del pensamiento.[36] Esta ruptura se ha producido ciertamente con Parménides cuando él incitó a sus oyentes a desviarse de la vía de las apariencias que embelesan al común de los mortales. La inteligencia, por lo tanto, tiene algo que ver con esa idea de que la superficie sensible de las cosas no lo es todo, porque ella misma deja transparentar otro sentido que nuestra inteligencia, y ella sola, está en condiciones de presentir y de «oler», si se puede utilizar aquí la etimología de la noción de *noein* (olfatear, *schnüffeln*) propuesta por von Fritz, ya sea científica o no (cuestión que de ningún modo pretendemos decidir).

Tomás de Aquino proponía otra etimología evocadora, y todavía más fantasiosa, de la inteligencia cuando decía que correspondía a un *intus legere*, a una lectura que penetra hasta la interioridad de las cosas.[37] Ocurre

que la inteligencia se ejerce cuando adopta una distancia respecto de la primera apariencia de las cosas, a la que, por supuesto, no puede negarse, y cuando comienza a interrogarse sobre su sentido, sobre lo que ellas realmente son. Se accede entonces, por la inteligencia *(xun noo)* y con ella, a la inteligencia de las cosas, al *nous* común a todas las cosas. De conformidad con la doble naturaleza, intuitiva y discursiva, de nuestra razón, esa inteligencia de las cosas puede ser en primer lugar contemplada, por lo tanto, admirada, pero a partir de esta visión es posible esforzarse por dar razón *(logon didonai)* de esa inteligencia de lo real siguiendo la vía del pensamiento consecuente y discursivo.

Nosotros somos los herederos de esa concepción que fundó la distinción y la dignidad de la naturaleza humana en el orden de las cosas. No obstante, con demasiada frecuencia tendemos a reducir la inteligencia *(nous)* solamente a nuestra capacidad de pensamiento. En nuestra época es quizá ya mucho decir que el hombre es capaz de inteligencia, pero no habría que olvidar que aquello que nuestra inteligencia «intelige» o capta es la inteligencia de las cosas mismas, en la que participamos. ¿Qué otra cosa podría captar nuestra inteligencia? ¿Sus propias construcciones, sus invenciones y sus propias síntesis, como lo proclama el constructivismo contemporáneo? Pero ¿sobre qué reposarán ellas, de no ser sobre el sentido de las cosas mismas? El sentido entra entonces en el terreno de la metafísica.

1 *Principia philosophiæ*, I, 9 (AT, VIII-I, 7; trad. de G. Quintás, *Los principios de la filosofía*, Barcelona, RBA, 2002, p. 26).

2 Véase a este respecto la crítica concluyente del neurofísico (por otra parte, ateo) Raymond Tallis, *Apis Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Londres, Acumen, 2011.

3 B. Snell, *La Découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Combes, Éd. de l'Éclat, 1994, p. 297: «Solo en Grecia la conciencia teórica nació de manera autónoma y existe una elaboración autóctona de conceptos científicos. El resto de las lenguas viven de la herencia griega; ellas tomaron prestado y luego tradujeron y transformaron a su vez esos préstamos» [*Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, Claassen & Goverts, 1946; trad. cast.: *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, trad. de J. Fontcuberta, Barcelona, Acantilado, 2008].

4 B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1924.

5 K. von Fritz, «Noos and Noein in the Homeric Poems», en *Classical Philology* 38 (1943), pp. 79-93; «Nous, noein, and their Derivatives in Presocratic Philosophy», *Classical Philology* 40 (1945), pp. 223-242; 41 (1946), pp. 12-34.

6 *Id.*, «Noos and Noein...», *op. cit.*, p. 88.

7 B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, *op. cit.*, p. 21.

8 Homero, *Ilíada*, III, 396.

9 K. von Fritz, «Noos and Noein...», *op. cit.*, p. 85 (ed. alemana: «Die Rolle des Nous», en H.-G. Gadamer [ed.], *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, p. 260).

10 *Ibid*.

11 *Odisea*, XVII, 301. Véase L. I. Cusack Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford, Stanford University Press, 1962, p. 227, n. 32.

12 K. von Fritz, «Noos and Noein...», *op. cit.*, p. 90 (ed. alemana, p. 269): «While, therefore […], noein is always distinguished from purely sensual perception, it is not conceived of as the result of a process of reasoning, much less as this process itself, but rather as a kind of mental perception, if this expression is allowable. In other words, it may, in some way, appear as a kind of sixth sense which penetrates deeper into the nature of the objects perceived than the other senses. This connotation of the term was to become of great importance in early Greek philosophy».

13 E. Schwyzer, «Beiträge zur griechischen Wortforschung», en *Festschrift für Paul Kretschmer: Beiträge zur griechischen und lateinischen Sprachforschung*, Viena, Leipzig, Nueva York, Deutscher Verlag für Jugend und Volk, 1926, pp. 244-251.

14 K. von Fritz, «Noos and Noein...», *op. cit.*, p. 93 (ed. alemana, p. 276).

15 *Ibid.* Sin excluirla, H. Frisk (*Griechisches etymologisches Wörterbuch* (Benedict Anderson 2), Heidelberg, Carl Winter, 1970, p. 323), por su parte, considera que la asociación del *nous* y del olfato *(Spürsinn)* no es más que una hipótesis que va más allá de lo que puede ser demostrado. Pero eso es cierto de la mayoría de las etimologías de los términos griegos.

16 F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, [10]1987, p. 26. El *Wiederkäuen*, por otra parte, es la última palabra de este prólogo, consagrado al arte de la lectura *(Kunst der Auslegung)* que Nietzsche deseaba de sus lectores.

* *Avoir du pif* es un equivalente en un registro coloquial, como dice el autor, de *avoir bon nez* (literalmente, «tener buena nariz»), vale decir, lo que en castellano decimos «tener buen olfato». *(N. del T.)*

17 *K. von Fritz, «Nous, noein, and their Derivatives...», op. cit., p. 231.*

18 Heráclito, *Fragments*, texto establecido, traducido y comentado por M. Conche, París, PUF, 1986, [3]1991, p. 217. Véase también la traducción de J. Bollack y H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, París, Minuit, 1972, p. 316: «Si se habla con inteligencia, es muy necesario que uno se fortifique con la cosa común a todo, como la ciudad lo hace por la ley, y la ciudad con más fuerza. Porque todas las leyes de los hombres se nutren de una sola ley, de la divina. Porque ella domina tanto como quiere, y les basta a todas, y las excede». Sobre este fragmento, véase Alexander P. D. Mourelatos, «Heraclitus Fr. 114», en *The American Journal of Philology* 86 (1965), pp. 258-266. [A diferencia de otros casos, en este hemos traducido el fragmento casi literalmente en las dos versiones de Conche y de Bollack y Wismann, para que queden claras las diferencias. *(N. del T.)*].

19 K. von Fritz, «Nous, noein, and their Derivatives...», *op. cit.*, p. 232.

20 K. von Fritz, «Nous, noein, and their Derivatives...», *op. cit.*, p. 234: «Its scope is wider, its

object greater, the insight which it is its function to attain more profound, than in the Homeric poems. For its essential object is the divine law which governs everything, and even where the *noos* is concerned with an individual constellation or situation, this divine law must always be part of the picture. At the same time, however, this *noos* in Heraclitus' philosophy is even farther removed from "reason" or "reasoning" than in Homer, for even that element of reasoning "by inference" which, though perhaps unconsciously, was inherent in some of the examples of *noos* in Homer is now completely eliminated from the function of the *noos*».

21 Véase Heráclito, B 40 (*Fragments*, ed. M. Conche, p. 91): «El gran saber *(polumathie)* no enseña la inteligencia *(noon)*, ya que es a Hesíodo a quien la habría enseñado, y a Pitágoras, y también a Jenófanes y a Hecateo». Según el comentario de Conche (p. 217), «la inteligencia *(noos)*, "que el gran saber no enseña" [B 40], consiste en la captación de la absoluta verdad, esto es, de lo real en su ley fundamental, vale decir, de la unidad de los contrarios como esa ley constitutiva de lo real». Según Conche, es esa ley la que no habría captado Jenófanes, quien, sin embargo, dice que «sin pena Dios gobierna todo por el ejercicio de su inteligencia *(noon)*» (Jenófanes, DK, B 25).

22 Parménides, DK Fr. B 6 y B 3, el famoso «Pues lo mismo es pensar y ser», que se puede interpretar según K. von Fritz y J. Halfwassen («Parmenides über die Einheit von Denken und Sein: Eine Einsicht und ihre Folgen», en D. Westerkamp y A. von der Lühe (eds.), *Metaphysik und Moderne. Ortsbestimmungen philosophischer Gegenwart. Festschrift für Claus-Artur Scheier*, Wurzburgo, Köningshausen & Neumann, 2007, p. 134) como la expresión de una copertenencia esencial y de una remisión recíproca del pensamiento y del ser: el pensamiento verdadero es aquel que dice lo que es, y el ser pleno (no) se revela (sino) en el pensamiento.

23 K. von Fritz, «Nous, noein, and their Derivatives...», *op. cit.*, p. 240: «The *noos* of Parmenides is even less concerned with the understanding of individual situations than that of Heraclitus. Like Heraclitus' *noos*, it is essentially concerned with the ultimate reality, which is but one».

24 B 6, 5 s. Véase K. von Fritz, «Nous, noein, and their Derivatives...», *op. cit.*, pp. 237 s.

25 K. von Fritz, «Nous, noein, and their Derivatives...», *op. cit.*, p. 236.

26 Traducción basada en J.-P. Dumont, *Les Écoles présocratiques*, París, Gallimard, col. «Folio», 1991, pp. 350 s.

27 La traducción de Dumont (p. 347) dice «circular», y lee aquí *eupetheos*. Sospechando una modificación platónica, O'Brien, en su traducción aparecida en *Études sur Parménide* (publicados bajo la dirección de P. Aubenque, vol. II, París, Vrin, 1987), lee, con otros, *eupeitheos*, «convincente, encaminado a suscitar la persuasión».

28 Aristóteles, *Segundos analíticos*, II, 19.

29 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051 *b* 24-25.

30 Véase, también para lo que sigue, J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, Múnich, Beck, 2004, p. 128.

31 *Ibid*. Véase también Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité* (1960), París, Aubier, 1988, pp. 353, 419 [trad. cast.: *Finitud y culpabilidad*, trad. de C. de Peretti, J. Díaz Galán y C. Meloni, Madrid, Trotta, 2011].

32 Platón, *República*, 439 *d; Fedro*, 246 *c* y ss.

33 J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, *op. cit.*, p. 128.

34 Platón, *Fedón*, 97 *c:* «[…] y consideré que, si eso es así, la mente *(nous)* ordenadora lo ordenaría y todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor» (trad. de C. García Gual, *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1986, p. 104]; *Metafísica*, XII, 10, 1075 *b* 9.

35 *Fedón*, 98 *b*; *Metafísica*, XII, 10, 1075 *b* 9.

36 Véase J. Halfwassen, «Platons Höhlengleichnis», en K.-M. Hingst y M. Liatsi (eds.), *Pragmata. Festschrift für Klaus Oehler zum 80. Geburtstag*, Tubinga, Gunter Narr, 2008, p. 43.

37 *Quæstiones disputatæ de veritate*, I, art. 1, *responsio:* «Dicendum quoe nome intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit: est enim intelligere quasi intus legere. Sensus enim et imaginatio sola accidentia et exteriora cognoscunt; solus intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit» («El nombre entendimiento viene de conocer lo íntimo de la cosa. Entender es etimológicamente como un leer por dentro. El sentido y la imaginación conocen solo los accidentes exteriores; solo el entendimiento alcanza lo interior y la esencia de la cosa», trad. cast.: santotomasdeaquino.verboencarnado.net/de-la-verdad-cuestion [consulta: 14-12-2017]).

Sexta lección

Del sentido metafísico

En memoria de Georges Moustaki, fallecido el jueves 23 de mayo de 2013.

No es a partir de una idea todavía económica de Dios que se podría describir el sentido; es el análisis del sentido el que debe manifestar la noción de Dios que el sentido oculta.
EMMANUEL LEVINAS [1]

¿Qué sentido podemos esperar?

Si el *homo sapiens* es el ser que siente las cosas y su verdad, puede interrogarse acerca de su sentido último. No puede evitarlo: si todo en su experiencia da cuenta de cierto sentido, él no puede dejar de preguntarse si el conjunto de su experiencia comprende o no un gran sentido. Desde el comienzo de la filosofía, es decir, desde el despertar del *homo sapiens* a su condición, ese sentido fue el desafío de todos los debates y de los más grandes metafísicos. Las soluciones no son matemáticas porque las cuestiones de sentido raramente lo son. Ellas exigen ponderación y meditación, pero no habría que hacer como si esa reflexión sobre el sentido último de las cosas careciera de objeto. Una de las tristezas de la filosofía más reciente (esto es cierto de la hermenéutica, de la fenomenología e, *incredibile dictu*, de la metafísica misma) es haber renunciado a plantear esas cuestiones que realmente hay que calificar de metafísicas. ¿Cuántos libros de metafísica se pueden leer hoy que desdeñan tratar estas cuestiones, que el sentido común asocia espontánea y tan atinadamente con el ejercicio filosófico?

La alternativa es bastante clara: o bien la vida humana no es más que una

pasión inútil (Sartre) o bien comprende algún sentido que le insufla esperanza y que la metafísica se esfuerza por pensar. Ese sentido será inmanente o trascendente: aquellos que renuncien a toda trascendencia deberán contentarse con un sentido inherente a la vida terrenal,[2] que puede residir en algún pensamiento o causa edificantes (la justicia o la acción humanitaria) o en el goce hedonista del tiempo presente. Aquí la cuestión de la felicidad depende todavía de la concepción que uno se haga del supremo Bien, por lo tanto, de la metafísica. La mejor metafísica, aquella que se toma en serio la inteligencia de las cosas, es la que presiente que la inmanencia permite adivinar alguna trascendencia y que la trascendencia no lo es si no involucra la inmanencia. Es en este punto donde la metafísica se percata de su fundación hermenéutica: ella interpreta el mundo a la luz de la trascendencia que reluce en él y se muestra atenta a todas sus epifanías en el comportamiento de los hombres y el gobierno de las cosas.

La noción de sentido se encomendó a sí misma como hilo conductor a lo largo de todas estas lecciones. Ella es a la vez metafísica y hermenéutica: el sentido es metafísico porque se encuentra en la base de toda manifestación, procurándole justamente sentido y fundamento, pero no se descubre sino gracias a una interpretación que el ser interpretante que somos no deja de practicar: interpretar es presentir el sentido de las palabras y de las cosas, lo que no puede hacerse sino yendo más allá de lo que se ofrece en lo inmediato, comprometiéndose en la dirección (según el sentido direccional del sentido) apuntada por sus signos. La hermenéutica es así el método, de hecho el único método de la metafísica. Lo que ella trata de comprender es el sentido de las cosas.

En la Tercera lección nos hemos esforzado por distinguir varias maneras de entender esta idea directriz. Más allá de la cuádruple estructura del sentido del sentido revelada por la semántica (el sentido direccional, el sentido significante, el sentido sensitivo, como capacidad de captación, y el sentido reflexivo, que incluye un juicio «filosófico» sobre el curso de las cosas), nuestros análisis pusieron de manifiesto dos maneras de entender el *propio sentido de las cosas*: 1) *el sentido del ser* que reside ya en las cosas y que podemos sentir, y por lo tanto, conocer (es ese sentido del ser descompuesto por el cuádruple sentido del sentido que acaba de ser evocado); y 2) *el sentido práctico* que aclara nuestra acción. La cuestión que inquiere acerca del sentido último de nuestra experiencia depende de lo

que se puede llamar 3) el *sentido metafísico*.

Estas tres eclosiones del sentido de las cosas —el sentido del ser (en las cosas y que podemos sentir), el sentido práctico y el sentido metafísico— dan cuenta de las tres preguntas de Kant: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar? Toda filosofía que trata de comprender algo del sentido de las cosas debe tratar de responder de manera razonada a estas preguntas que dan vida a la conversación de la humanidad consigo misma (volvamos a pensar en el cuadro de Rafael) que es la metafísica. La metafísica es ese diálogo en acto, y si la idea de diálogo tiene que ver con la hermenéutica, como lo testimonian las obras de Gadamer y de Ricœur, es también en ese sentido como la metafísica es una hermenéutica, una conversación del sentido de las cosas en la larga duración, en la que el otro siempre tiene sus razones. La metafísica, como diálogo, es en consecuencia lo contrario de un etnocentrismo.

La respuesta a la primera pregunta kantiana es casi tautológica, lo cual no impide que sea destacada en una época que se metió en la cabeza (en parte, cierto es, a causa de Kant) que el conocimiento no conocía más que sus propias construcciones y que, por consiguiente, era incapaz de trascendencia: lo que yo puedo y quiero saber es siempre el sentido de las cosas mismas. Yo comprendo algo de esto cuando descubro sus razones, que Leibniz y Leonardo da Vinci sabían que podían ser infinitas. Por eso la búsqueda (vigilante, falible, autocrítica) de saber y de razón nunca es satisfecha. Y ciertamente no es vana.

¿Qué debo hacer? Otra vez, la respuesta tiene algo de tautológico (la metafísica solo avanza a pequeños pasos, y en ocasiones parece no producir más que proposiciones analíticas *a priori*) e indica otra tarea infinita: debo hacer lo que es sensato, lo que el sentido de las cosas requiere, lo que es responsable. Cada vez, es el sentido práctico el que me lo hace saber, haciéndome primero sentir (!) el sinsentido o la llamativa injusticia de la ausencia de sentido. El sentido práctico, del que nadie está desprovisto y del que se puede decir, con Levinas, que es una respuesta a la tribulación de los otros, y de otro que no solo es humano, me enseña cada vez y según cada situación lo que es prudente, y por lo tanto, sensato, hacer o no hacer, sacando partido de la experiencia, del juicio entre varios (Ricœur), del trabajo de la historia y de la capacidad de iniciativa que nos corresponde. Necesariamente, se apoya en la moral común, el sentido común bastante

generalmente compartido que presupone toda ética y que no tiene que inventar.

La pregunta «¿qué sentido me está permitido esperar?» es la más metafísica. Probablemente es esa la razón por la cual se trata de la única pregunta que Kant discute verdaderamente cuando trata, al final de su *Crítica*, acerca de las tres interrogaciones directrices de la razón pura. No se puede responder a esto a menos que se muestre que la razón humana tiene algún motivo para esperar que su aventura puede ser sensata. ¿Qué razones tenemos de pensarlo? Hemos intentado comprender aquí el esfuerzo metafísico a partir del genio del platonismo (por supuesto, también puede serlo a partir de otras metafísicas). Cualquier platónico presiente, apuesta que la realidad inmediatamente visible, sensible, temporal, puede no ser la única. Su idea o su hermenéutica de fondo es que lo sensible mismo deja transparentar, por su belleza *(eidos)*, una realidad digna de ser llamada «meta-física». ¿Cómo justificar este aserto? La metafísica es una tentativa de dar respuesta a esta pregunta, y no puede hacerlo sino mediante una hermenéutica.

La superación del nominalismo

Una hermenéutica puede comenzar por recordar que, metafísicamente, la concepción que nos hace ver en el mundo sensible, perceptible y material la primera y única realidad corresponde a una inteligencia muy específica del sentido del ser, aquella que corresponde al nominalismo. Para el nominalismo no hay más que realidades individuales y espaciales. A su juicio, las entidades universales y espirituales (como la belleza, el orden y el bien) no son verdaderamente realidades plenas y enteras sino abstracciones (o simples nombres, *nomina*, de ahí su apelativo) que nuestra inteligencia inventa cuando reflexiona en las características comunes a las cosas sensibles, las únicas que verdaderamente existen. Así, esta manzana o esta bella persona existen realmente porque yo puedo verlas, pero el fruto en sí o la maternidad no existen como tales, no son más que abstracciones. Todos sabemos qué vigorosos debates inflamaron la Edad Media sobre esta cuestión, pero sus raíces son antiguas: Platón y los *platonici* eran vistos como realistas de las esencias porque admitían la existencia autónoma de

ideas, mientras que Aristóteles, en su crítica del platonismo, parecía anunciar el nominalismo al insistir en la realidad de las cosas individuales (o del *tode ti*). Con esto Rafael hizo el fresco de la metafísica.

Simplificando en exceso, puede decirse que la modernidad generalmente favoreció el nominalismo, y algunos ven en esto una de las claves (hermenéuticas), cuando no la razón principal de los éxitos de su ciencia: precisamente renunciando (?) a descubrir esencias invisibles o «ídolos» ocultos tras las cosas, y por lo tanto, limitándose a las cosas individuales y a sus regularidades, fue como la ciencia habría acumulado sus triunfos. Esto no es falso aunque parezca bastante desastroso, por lo menos en la superficie, para la metafísica. Porque toda la modernidad (aquí no decimos nada muy original) descansaría en un rechazo de la metafísica. Es una visión que vulgarizó Auguste Comte, después de Lessing, cuando dijo que la era científica sucedía a la edad metafísica de la humanidad. No cabe ninguna duda de que esta visión llamada «materialista» de las cosas tuvo éxito ante la opinión, para no decir nada de aquellos que pretendieron ser filósofos, contribuyendo a un disfavor seguro del pensamiento metafísico y al prestigio concomitante de la Ciencia, aunque la idea misma de ciencia, con su sentido de los fundamentos y de las razones, del rigor argumentativo, del *eidos* y de las leyes universales, le deba todo a la metafísica. Es el primer contrasentido, grave y difundido, de la oposición corriente entre ciencia y metafísica.

Este va de la mano con otro contrasentido, un poco más sutil, acerca de la idea misma de materialismo, que quiere hacer creer que la materia encarna la primera y única realidad. Lo cual implica desconocer que la noción misma de materia *(materia)* viene de la de «madre», *mater*, y que en un sentido preciso representa una realidad secundaria. En su *Timeo*, en efecto, Platón dice de la *chora* que es la «madre del devenir» (*Timeo*, 50 *d* – 51 *a*) porque recibe en ella las huellas de cosas que le preexisten, las ideas-modelos comprendidas a partir de la figura del padre (51 *a*). Platón no habla aquí de *hyle*, pero los latinos, ayudados por los análisis de Aristóteles sobre la pasividad de la *hyle*, se acordaron de ese pasaje cuando tradujeron ese término por el de *materia*, ya que la «materia» (término de una singular abstracción pero que se nos ha vuelto tan natural en un contexto nominalista) es ni más ni menos que la madre que acoge las formas.[3] La idea misma de materia —también se olvida que en primer lugar se trata de

una *idea*— significa, por lo tanto, que no está sino para acoger ideas. Lo que equivale a decir que el materialismo presupone al idealismo. Es una evidencia que el nominalismo vive olvidando.

Lo que es importante ver, o recordar, es que la misma concepción nominalista del ser —el ser como el hecho de acaecer, ser más que no ser, en el espacio y en el tiempo (tan poco evidente que Aristóteles jamás la menciona en su famosa distinción de los cuatro sentidos del ser!)—[4] encarna una metafísica, es decir, una hermenéutica que no considera como real sino aquello que se beneficia con una existencia individual susceptible de ser observada. No obstante, es una metafísica que ignora que es una metafísica (y por consiguiente una hermenéutica). Una de las primeras tareas de una hermenéutica metafísica, fácil en este caso, es señalarlo. La segunda, más ardua y más estimulante, es subrayar que esta metafísica dista de ser la única posible o defendible, y aún más cuando implica una falla evidente, sobre la cual insistiremos.

El platonismo, que es una metafísica, al desplegarse ella misma en el elemento del diálogo, y que tiene la ventaja de saberlo, ofrece otra vía al pensamiento. Para el platonismo, las cosas individuales y sensibles existen, pero gozan de una existencia de segundo grado. Ocurre que su existencia es prodigiosamente efímera, pero no aquello de lo cual proviene ser lo que son: una cosa sensible, bella, por ejemplo, no existe más que el tiempo de un suspiro. Ahora bien, cuando hablamos de estas cosas y nos esforzamos por comprenderlas y penetrar sus razones, utilizamos ideas que superan tal ocurrencia particular, que no es sino la manifestación de una realidad más fundamental porque es más permanente. En varios sentidos, podemos decir que esa realidad la *sentimos:* en primer lugar, la vemos (es en verdad una belleza, una manzana o una bella acción lo que observamos), pero también presentimos en ella una realidad más fundamental que da sentido y constancia a lo que se deja ver (*eidos*, *species*, magnífico término latino que, como la noción de sentido, designa también la vista o la visión de ese *eidos* y su belleza).

Por eso el platonismo muy naturalmente le ha reconocido una realidad más alta: la del ser verdadero y duradero en el que «participa» el mundo que vemos y que deja presentir ese sentido más fundamental, accesible a nuestro vacilante pensamiento. Todas las expresiones que aquí utilizamos son torpes, la metafísica sigue siendo un asunto humano —como lo decía

Agustín, inspirándose en el Evangelio: «¿Quién no ve en esta vida sino mediante enigmas y como en un espejo?»—,[5] pero su presentimiento de fondo es que resulta por lo menos defendible pensar que en el fundamento de nuestro mundo hay un orden de inteligibilidad, el del *eidos*, que es responsable de la permanencia, de la constancia y de la belleza del cosmos.

La consideración de su refinamiento inaudito y de su regulación meticulosa nos lo hace pensar todavía más fuertemente (de manera bastante curiosa, Heidegger nunca se detuvo en esto en su propio pensamiento de la *phusis*). Esto es lo que se podría llamar una conjetura *e sensu rerum:* ¿de dónde vienen, pues, esa finalidad, esa fineza, esa sutileza, esa inteligencia extraordinarias en el ordenamiento de los seres que no puede dejar de suscitar la admiración de los seres inteligentes? Negarse a eso, suspiraba Buenaventura, es ser literalmente insensato *(insensatus)* o insensible:[6] no abrirse todos los sentidos y cerrarse al Sentido que ellos dejan adivinar. Solo ese Sentido de las cosas, en rigor, permite dar cuenta de la inteligencia de las cosas que nunca dejamos de comprender, de presuponer y de admirar. La falla del nominalismo materialista es ser incapaz de hacerlo. Para él, es el azar el que habría estado en el origen de la inteligencia de las cosas. ¡Es otra manera de decir que el azar fue prodigiosamente inteligente! El azar erigido al rango de principio, por lo tanto, se refuta a sí mismo. La hermenéutica metafísica que no se deja impresionar por el favor de que goza el falso principio del azar —falso principio porque no explica nada y si, por ventura, llega a explicar algo, no es el azar— vuelve a descubrir que no es un azar si la inteligencia de las cosas condujo poco más o menos a todos los filósofos a admitir la evidencia de un primer principio responsable de esa inteligencia. «Casi todos» es incluso tal vez inexacto, porque podría decirse que todos los filósofos lo reconocieron desde Anaxágoras, Platón, Aristóteles, Zenón de Citio, Cicerón, Plotino, Agustín y Proclo hasta Anselmo, Avicena, Maimónides, Averroes, Tomás, Scoto, Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz, Spinoza, Kant, Schelling, Fichte, Hegel, Whitehead, Heidegger, Wittgenstein, Gilson, Marcel, Taylor, Marion, Brague, etc. Entregarse a la filosofía pensando que el azar y la materia, falsamente erigida al rango de principio metafísico irreductible, son los únicos principios de la inteligencia de las cosas, es oponerse, a su cuenta y riesgo, al esfuerzo de pensamiento de todos esos grandes metafísicos (habría que nombrar a muchos otros), estimando que todos se equivocaron

y que nuestro juicio, apoyándose en la autoridad de alguna forma de antimetafísica biempensante que erróneamente hace las veces de ciencia, es muy superior al de ellos porque es el único en haber comprendido finalmente que la inteligencia de las cosas no tenía necesidad de inteligencia. Lo menos que se puede decir es que esta metafísica (que erróneamente cree ser una no-metafísica) tan segura de sí misma no es tal vez el pensamiento más consecuente que exista. ¿Y si fuera ella la que se aferrara a una ilusión? Una ilusión es tanto más fuerte cuanto que no es reconocida como tal y se considera la única inteligencia posible de lo real. De donde probablemente proviene su índole en ocasiones intransigente y fanática.

La metafísica del sentido de las cosas, por su parte, renueva los presentimientos del *Fedón*, de la *República* y del *Timeo:* así como se reconoce a un artista por su obra, del mismo modo es legítimo pensar que nuestro mundo y su inteligencia son la obra, la obra maestra, de alguna inteligencia que ordenó las cosas de la mejor manera posible. La ciencia y el arte, así como la religión y la filosofía, nos hacen adivinar algo de esa inteligencia y de sus efusiones, pero es la metafísica la que juzga que es ella la que da sentido a todas las cosas sensatas. La tautología oculta una conjetura: si el orden de las cosas es sensato y podemos (pre)sentirlo, es porque ellas están irrigadas por cierto Sentido. Con seguridad, no es la única explicación posible, ni la más fácil de defender en una época de nominalismo endurecido, pero es esa hermenéutica del sentido la que funda la metafísica, la esperanza de la metafísica por la cual el cosmos y nuestra experiencia se mantienen bajo la égida de algún supremo Bien, del que podemos comprender muy pocas cosas.[7]

El pensamiento del Bien supremo conoció dos grandes genios: Platón y Kant. Inspirado por la herencia de su propia religión, que él transformó en metafísica llevándola al concepto,[8] Platón fue el primero en ver en la hipótesis del Bien supremo la idea directriz de la metafísica. Él buscaba su huella tanto en la finalidad de los seres, que la ciencia debe llevar a la luz del día *(Timeo)*, como en el orden ético del alma y de la ciudad que se orientan en esta idea: todas las cosas aspiran a algún bien, a una sobre-vida,[9] cuyo principio es el Bien supremo que trasciende toda formulación. Bajo la iluminación de ese platonismo, los Padres de la Iglesia identificaron el Bien supremo con Dios, el *summum Bonum*, fuente de toda creación y de toda

bondad.[10] El principio de esta metafísica hermenéutica es que la bondad del mundo y de los seres, sensible en su tendencia a la autosuperación, deriva de un Bien supremo trascendente o está imantada por él.

En su propia metafísica hermenéutica, Kant interpreta el Bien supremo a partir de su vertiente ética. Una ley moral (el canon de su *Crítica de la razón pura* hablaba todavía de las «leyes morales» en plural) nos ordena actuar en función de una máxima que puede ser objeto de una legislación universal. Ese mandamiento incondicionado (o imperativo categórico) del sentido práctico revela así nuestra insigne dignidad, ética y metafísica, en el reino de los seres. Según Kant, lo hace de manera tanto más sublime cuanto que no complementa inmediatamente ese actuar con una recompensa. Pero ese actuar por deber no deja de estar animado por una esperanza: la de que ese esfuerzo en el actuar moral no será en vano. Es otra manera de decir que nuestro actuar (moral) debe poder ser pensado como sensato. Pero no puede hacerlo, supone muy metafísicamente Kant, a menos que se admita el ideal del Bien supremo, en primer lugar considerado (en la continuidad de las doctrinas estoicas y epicúreas) como el acuerdo de la virtud y de la felicidad, al que aspira nuestra acción. Ese mismo ideal, argumenta Kant, no tiene sentido a menos que se suponga un *Bien supremo originario*, es decir, la idea de una inteligencia capaz, por un lado, de sondear la moralidad de nuestro actuar (nosotros mismos somos totalmente incapaces de hacerlo) y, por otro lado, de otorgarle una felicidad proporcional, lo que autoriza la admisión de una existencia del alma después de la muerte en favor de la cual podrá correspondernos esa felicidad. La esperanza del Bien supremo permite así salvaguardar y justificar las proposiciones cardinales de la razón, hay un Dios y una vida futura, y responder a la pregunta «¿qué me está permitido esperar?». Por lo menos reconoce un sentido al esfuerzo humano de existir, y eso es todo lo que se puede esperar de una metafísica.

La metafísica es así una hermenéutica de la racionalidad posible de la existencia. Descansando en un tal vez, por lo menos a los ojos de la ciencia ávida de certidumbres, no ignora que puede ser impugnada. Hay otras metafísicas, y la del Bien supremo mismo conoció varias formas, de Platón a Kant, pero este pensamiento descubre a la razón la perspectiva de un sentido digno de ser esperado. La hermenéutica nominalista, en consecuencia, no encarna la única manera posible, ni necesariamente la más consecuente, de interpretar la realidad. De esto se desprende un último

paso.

De la inteligencia de las cosas

> El filósofo no trata de conocer el mundo natural —cosa que es asunto del sabio—,
> pero sí se pregunta cómo es posible que haya un mundo por conocer,
> cómo es posible que ese mundo sea inteligible al hombre
> y que haya un ser inteligente para conocerlo en su inteligibilidad.
> ÉTIENNE GILSON [11]

El sentido de las cosas es un sentido que nuestra razón puede aprehender. Hay aquí un misterio que provoca la admiración de los mismos científicos: a pesar de sus espasmos de incoherencia, el mundo sigue siendo inteligible y podemos comprender algo de él. Einstein se quedaba estupefacto con esto: la única cosa que sea propiamente incomprensible, decía, es que el mundo sea comprensible. Con justa razón, él lo decía a propósito de la ciencia, y probablemente para oponerse a la inclinación de algunos físicos cuánticos por la incertidumbre de las cosas, pero esto vale a propósito de lo real, cuyo sentido experimentamos de muchas otras maneras aparte de aquella que explora la ciencia: nosotros penetramos los motivos complejos del actuar de los hombres, descubrimos el sentido de los textos y las perturbaciones históricas, comprendemos algo del sentido del mundo que las obras de arte revelan a nuestra atención, y en cualquier cosa nos esforzamos por captar algún sentido. Como dijimos, es el principio de los principios de una hermenéutica metafísica: el hombre es un ser de sentido y de comprensión. En cualquier situación, incluso en una situación desesperada, trata de descubrir un sentido o una salida, a tal punto esa búsqueda de sentido le es innata. Si desespera de encontrarla, como puede ocurrir con la metafísica misma, es porque la expectativa de sentido es primordial y habrá sido decepcionada. Por lo menos se habrá convencido uno de eso.

Lo que da un impulso a la metafísica es la condición original de la expectativa universal de sentido, que la experiencia más común confirma y alimenta: la mayoría de las veces el mundo es sensato, hasta tal punto que es el sinsentido lo que aviva nuestra impaciencia, hasta nuestra indignación. Podemos tratar de comprender mejor y de vencer ese sinsentido, y la

exigencia y la expectativa de sentido nos exhortan a hacerlo. Al sentido práctico le corresponde dictarnos cómo, y él tiene el sentido común de hacerlo. El sentido metafísico, por su parte, extrae la enseñanza de la experiencia universal del sentido, hasta de la bondad (en el vocabulario de Platón, que aún no conocía totalmente el del sentido), que podemos sentir, experimentar, comprender y, sobre todo, difundir. Levinas lo volvió a decir después de Kant: de la ética a la metafísica la consecuencia no es insensata.

Somos seres sentientes. O, en los términos de Zubiri: «Estamos instalados en la realidad por el sentir».[12] Lo que sentimos es el sentido de las cosas (o su ausencia), su «bondad», su belleza y su inteligencia (algunas de cuyas manifestaciones privativas son el mal y la necedad: ¿cómo se podría hablar de eso si la bondad y la inteligencia no fueran pre-supuestas?). Para Tomás de Aquino, lo hemos visto, eso significa que lo real resulta de una misteriosa manera adecuado a nuestra inteligencia, que a su vez se muestra apta para captarlo en *su* verdad. La adecuación del ser y de la inteligencia —en una palabra, la verdad— era un rasgo del ser antes de convertirse en un rasgo de nuestro entendimiento cuando se esfuerza por comprender adecuadamente el sentido de las cosas. Lo que nuestra inteligencia aspira a conocer, sin jamás lograrlo perfectamente (hemos visto que esta reserva tal vez formaba parte de la idea de adecuación), es esa verdad de las cosas. Cuando ella olfatea las cosas —y ser un ser de comprensión no es hacer otra cosa—, la inteligencia no puede dejar de presentir algún sentido. Así, muy naturalmente, la metafísica llega a la idea de que nuestra inteligencia, por modesta y falible que sea, está en condiciones de comprender algo de la inteligencia de las cosas. El pensamiento *e sensu rerum* se ve relevado aquí por un argumento *e intelligentia rerum*.

Sin medir siempre sus implicaciones, el pensamiento hermenéutico renovó esa metafísica diciendo que el hombre era un ser de comprensión. En todas partes, en la vida como en sus textos, es el soporte de un sentido. Su expectativa a menudo es insatisfecha, y ciertamente lo será si el hombre espera descubrir un sentido que tuviera la envergadura de una ecuación matemática o una parusía del sentido. Pero el hecho es que no siempre lo es, y que la mayoría de las veces no lo es. A pesar de todos los reveses que puede sufrir, y que no lo vencen, el hombre no deja de hacer la experiencia de un sentido que precede ciertamente a su inteligencia y puede resucitar su admiración.

La hermenéutica lo hizo ver al cuestionar discretamente la concepción nominalista del lenguaje y del conocimiento que dominó un amplio período de nuestra tradición intelectual,[13] sobre todo en la modernidad. Según esta concepción, el orden del sentido no sería más que una creación del lenguaje, que a su vez no sería más que una invención o un instrumento de nuestro entendimiento cuando busca designar (y comunicar) los pensamientos por los cuales remite a las cosas. Lo real mismo estaría totalmente desprovisto de sentido y de significado, los cuales no existirían sino en el plano de los hombres. El nominalismo erige aquí una barrera entre el orden de las palabras (o del sentido humano) y de las cosas, puras masas de extensión ajenas al sentido.

Pero ¿es real esa barrera? El sentido direccional con seguridad ya forma parte de las cosas mismas: son las cosas mismas las que soplan en tal o cual dirección y, en el caso de los seres vivientes, las que aspiran, de manera instintiva o consciente, a algún bien o a cierta sobre-vida. El sentido significante tampoco se limita al lenguaje: el grito del recién nacido, humano o no, tiene un sentido que su madre y su padre están en condiciones de comprender. El sentido de un olor o de un sabor no necesariamente es un lenguaje. La capacidad de captación, el sentir, tampoco es meramente lingüístico: los animales, entre ellos el hombre, sienten el sentido, dolor, pena y dicha, sin que sean un lenguaje.

Confieso que esa capacidad de sentir el sentido la descubro incesantemente en la naturaleza. Si puedo hablar aquí de la naturaleza que tengo la felicidad de poder contemplar en mi región, me gustaría hablar del espectáculo *(eidos!)* de los pájaros migratorios y de esas majestuosas (y chillonas) barnaclas que vemos desfilar por encima de nuestras cabezas tanto en primavera como en otoño. Durante su migración, esas barnaclas realmente van a alguna parte en el Sur para sobrevivir allí a nuestro invierno siberiano, y al Norte para criar en esa zona a su progenie sin que sea amenazada por predadores demasiado voraces. En su largo periplo, pues, hay un sentido «direccional» evidente. Ignorantes del concepto, las barnaclas, como los salmones que remontan el curso de un río, van en algún sentido. Además, en ellos se reconoce una capacidad de sentir ese sentido, el sentido «sensitivo», porque la barnacla —o el salmón— realmente siente que hay que partir, que eso es lo mejor para ella y los suyos. También siente en qué sentido hay que ir, como si estuviera dotada de una brújula. Se puede

hablar aquí de instinto, de olfato, de intuición o de todo lo que se quiera, pero el ave siente en verdad que es tiempo de partir. Además, es lo más «sensato» que puede hacer. Es lo que nosotros llamamos el sentido «significante», que no hay que asociar con demasiada rapidez al lenguaje: es muy sensato ir al Sur al acercarse el invierno (y no solamente para las aves…). El sentido direccional, el sentido significante y el sentido sensitivo, por lo tanto, existen ya en todas partes en la naturaleza, y nosotros tenemos que ver con ella.

Solo la capacidad de reflexionar, en el sentido de ese sentido, parece conferida al hombre. Es ese sentido metafísico el que constituye nuestra humanidad. Se apoya en la idea de que nuestra inteligencia está, sin lugar a dudas, en condiciones de adivinar algo del sentido de las cosas. Lo hace, por supuesto, mediante el lenguaje. Pero antes de ser una simple construcción de nuestro pensamiento soberano, el lenguaje, de una porosidad infinita al mundo, deja hablar a las cosas, las deja resonar y nos hunde en su sentido. La concepción nominalista ve más bien en el lenguaje una esquematización (conceptual) que se erigiría entre nosotros y el mundo, para siempre no cognoscible. Esta concepción —esta visión del mundo (pensemos en el *Weltbild* de Heidegger) que hace del mundo una construcción de mi entendimiento—, ¿es evidente? Si uno se empeña en hablar de construcción, ¿no es ella la que es una construcción que nos impide apreciar la vocación de entrada ontológica del lenguaje (y de nuestra inteligencia), que deja hablar en primer lugar a las cosas mismas y que nos hace descubrir sus razones? La inteligencia hermenéutica de las cosas nunca terminó de hacer aparecer esas razones infinitas.

Lo que nos esforzamos por comprender en nuestros modestos proyectos de comprensión es el sentido de las cosas. El sentido y la inteligencia se encuentran ya en el mundo y basta con abrir los ojos y alzar un poco la mirada para descubrirlo. Para una hermenéutica metafísica, eso es señal de que el mundo no es el producto de un azar ciego y de que la existencia es otra cosa que una pasión inútil.

1 *Humanismo del otro hombre*, trad. de D. E. Guillot, México, Siglo XXI, 2005, p. 47.

2 Sin lugar a dudas, tales metafísicas existen. La más reciente es la de Marcel Conche, *Métaphysique*, París, PUF, 2012. Él influyó el pensamiento de André Comte-Sponville, que tampoco

es hostil a la metafísica. «Hacer metafísica es pensar tan lejos como sea posible», dice en *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, París, Albin Michel, 2006; París, Le Livre de Poche, 2008, p. 83 [trad. cast.: *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, trad. de J. Terré, Barcelona, Paidós, 2014]. A propósito de aquellos que pregonan el «desencanto del mundo», él observa, con la misma exactitud: «porque se olvidaron de mirarlo, o porque lo reemplazaron por un discurso».

3 Véase J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, Múnich, Beck, 2004, p. 120. En su *Física* (192 *a* 13), Aristóteles recuerda el *Timeo* cuando compara la *hyle* con una madre *(meter)*, y aquí asimila la aspiración de la materia a la forma con el deseo que tiene la hembra del macho (192 *a* 22). Véase a este respecto H. Happ, *hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1971, p. 72. A. Peperzak (*Savoir et sagesse*, París, PUF, 2011, p. 65) recuerda que para la concepción antigua el hombre era el único responsable de la fecundidad. Recuérdese ese texto de la *Ética nicomáquea* VIII, 13, 1161 *a* 16 s. (trad. de J. Pallí Bonet, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985, p. 342): «el padre es responsable de la existencia de su hijo, que se considera el mayor bien».

4 Aristóteles, *Metafísica*, V, 7 y VI, 2.

5 Agustín, *De catechizandis rudibus*, 2.4.10 (trad. de J. Oroz Reta: www.augustinus.it/spagnolo/catechesi_cristiana/index2.htm [consulta: 14-12-2017]).

6 Buenaventura, *Itinerarium Mentis in Deum*, 1.15 (trad. cast.: *Itineario del alma a Dios*, en *Obras de san Buenaventura*, ed. bilingüe, Madrid, Católica, 1945, p. 575).

7 A todas luces, tampoco es la única manera de hacer la experiencia de la trascendencia. La fe, la confianza vital y las religiones proponen muchas otras que deben interesar a una filosofía de la religión, pero es aquella de la metafísica, la filosofía consumada, integral, y la razón por la cual se estudia filosofía desde hace 2 500 años.

8 Véase a este respecto J. Grondin, *La filosofía de la religión*, trad. de A. Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2010, pp. 56 s.

9 Sobre este principio, véase mi ensayo *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, trad. de J. Ávila, Barcelona, Herder, 2005, pp. 75-89.

10 Sobre la concepción agustiniana del Bien supremo, véase V. Giraud, *Augustin, les signes et la manifestation*, París, PUF, 2013, p. 28: el deseo de la vida feliz es un deseo de Dios porque una felicidad sin eternidad no es un deseo. En consecuencia, por el lado del objeto implica la eternidad, y por el lado del sujeto la inmortalidad *(ibid.)*. Los dos postulados del Bien supremo kantiano son aquí prefigurados. La concepción de Kant es, por supuesto, más pelagiana que la de Agustín porque el hombre, mediante su actuar virtuoso, puede volverse digno de semejante felicidad. Agustín vería en esto una singular presunción.

11 «Réflexions sur l'éducation philosophique» (1963), en *Conférence* 26 (2008), pp. 613-614.

12 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, ed. de F. González de Posada, Madrid, Tecnos, 2004, p. 168. Aristóteles lo enseñaba ya en su *Ética nicomáquea*, IX, 9, 1170 *a* 18-19 (trad. de J. Pallí Bonet, *op. cit.*, p. 372): «el vivir parece consistir principalmente *(kurios)* en sentir *(aisthanestai)* y pensar *(noein)*».

13 Véase a este respecto el Epílogo sobre la dimensión metafísica de la hermenéutica, *infra*, pp. 189 ss.

Epílogo

De la dimensión metafísica de la hermenéutica

En estas lecciones y en esta obra, el acento recayó sobre todo en la idea de la metafísica, como lo exigía el ámbito y la cosa misma. La idea era poner de manifiesto el sentido del proyecto metafísico y su dimensión hermenéutica. No habrá sido tanto cuestión de la hermenéutica misma, es decir, de sus principales representantes, como Gadamer y Ricœur, en parte porque hemos tratado sobre ellos en otros sitios, en parte porque no se los considera generalmente como grandes metafísicos. Es cierto que hablaron poco de metafísica. Pero el caso es que su hermenéutica implica una dimensión silenciosamente metafísica. Y es para hacerla aparecer mejor por lo que retomo aquí algunas ideas de una colaboración que se interesa en la dimensión metafísica de la hermenéutica de Gadamer.[1] Tendré que volver en otra parte sobre la metafísica de Ricœur, cuyo recorrido se abrió en 1933 por un informe, siempre inédito, sobre la cuestión de Dios.[2]

La hermenéutica y la metafísica son dos disciplinas que no es habitual asociar. Ocurre que a menudo se ve en la hermenéutica un pensamiento «posmetafísico». Se lo dice no solo porque la metafísica, según numerosos contemporáneos, correspondería a una edad superada de la filosofía y de la ciencia, sino sobre todo porque la hermenéutica encerraría o implicaría ella misma una crítica del pensamiento metafísico. Sucede que la hermenéutica, al parecer, insiste en nuestra relación interpretativa con el mundo: este sería por completo «hermenéutico», vale decir, estaría regido por interpretaciones y visiones del mundo. Si «todo es asunto de interpretación», ya no habría más acceso al ser, ni con mayor razón una explicación última del ser, lo que

haría doblar las campanas de la metafísica, entendida como reflexión sobre el ser.

Esta es una lectura de la hermenéutica promovida por autores posmodernos como Gianni Vattimo y Richard Rorty. Sin embargo, es sorprendente comprobar que los principales artesanos del pensamiento hermenéutico, Gadamer y Ricœur, jamás se hayan solidarizado con esas lecturas también posmetafísicas de su evolución. Hasta ocurrió, aunque discretamente, que subrayaran el alcance metafísico de su filosofía. Esto es particularmente evidente en el caso de Gadamer, en el cual habré de concentrarme ahora.

Dos testimonios reveladores

Al final de su obra *Verdad y método*, Gadamer presenta su famosa tesis sobre nuestra relación fundamental con el ser que se realizaría esencialmente en el elemento del lenguaje y que es resumida por su famoso aunque ambiguo adagio: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». Es en este contexto donde escribe que la hermenéutica «nos llevará a toda la dimensión de los problemas de la metafísica clásica».[3] Este pasaje suscitó bastante poca atención en las investigaciones. En todo caso, indica claramente que, a ojos de Gadamer, la hermenéutica no nos conduce *más allá* de la metafísica; muy por el contrario, nos vuelve a sumir en ella. Trataré de mostrar cómo lo hace desarrollando un poco su pensamiento.

El otro pasaje está tomado de un texto menos conocido, titulado «Fenomenología, hermenéutica, metafísica», que data de 1983. En la última frase de este texto, la cual siempre goza de un peso particular desde un punto de vista hermenéutico, Gadamer escribe: «La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo».[4] Este texto debe ser meditado, porque dice algo importante que se opone a muchas ideas recibidas sobre la fenomenología y la hermenéutica. Lo que es cierto es que no presenta a la metafísica como algo que habría que dejar atrás absolutamente. Por el contrario, dice que es la filosofía misma. Las lecciones que preceden trataron de mostrar hasta qué punto esto era cierto. Ahora me gustaría hacer ver en qué aspecto esto vale también para Gadamer señalando el *alcance*

metafísico de ciertas ideas centrales de *Verdad y método*. Su alcance, porque la contribución metafísica de la obra se exhibe de manera bastante discreta, lo que quizá se pueda atribuir a la sombra que Heidegger seguía arrojando sobre su alumno. Esa es la razón por la cual prefiero hablar de la «dimensión» metafísica de su hermenéutica, demasiado poco percibida, pero real.

La metafísica en el título Verdad y método

Según él mismo lo reconoce, la obra de Gadamer intenta hacer justicia a la experiencia de verdad de las ciencias del espíritu. Gadamer desea liberarlas de la concepción puramente metodológica que a menudo tienen de sí mismas cuando intentan desesperadamente comprenderse con el rasero del modelo dominante —y opresivo para ellas— de las ciencias exactas. Noble proyecto, ya que desde 1960 puede decirse que esta tendencia no hizo sino acelerarse. De ahí la actualidad de varios de sus análisis.

Ya el solo hecho de hablar de una «*verdad*» insigne de las ciencias del «*espíritu*» no es algo ordinario para una investigación que pretende estar atenta a la dimensión metafísica de este pensamiento. El término fuerte de «verdad», por otra parte, constituye la primera palabra del título. Si es importante detenerse en esto es porque Gadamer, al hablar de verdad, difícilmente puede ser asociado a todos esos autores posmodernos que más bien intentan despedirse de la noción de verdad (y precisamente porque la consideran «demasiado metafísica»).[5] Por el contrario, Gadamer intenta *reconquistar* una experiencia de verdad a la que una concepción meramente metodológica de las ciencias del espíritu vendría a encubrir. Se trata de una *experiencia* de verdad en el sentido fuerte, porque Gadamer la entiende como una experiencia que transforma al que la experimenta. Hay algo de silenciosamente metafísico, y de valiente, en esta empresa que apunta a restituir a las ciencias del espíritu su densidad de verdad. ¿No decía Aristóteles que la filosofía primera, como lo evocamos más arriba, era una «ciencia de la *aletheia*» (*Met*., 993 *b* 20)? Esto sigue siendo cierto de la hermenéutica metafísica de Gadamer.

Esta verdad atañe además a ciencias a las que la lengua alemana tiene el genio de llamar ciencias del *espíritu, Geisteswissenschaften*. Probablemente

se trata de un apelativo consagrado para lo que nosotros llamamos ora las humanidades, ora las letras. Pero la historia del concepto revela que el término viene de la división hegeliana del saber «real» en filosofía de la naturaleza y del espíritu *(Geist)*. Gadamer nunca quiso privar a las ciencias del espíritu de su tenor espiritual,[6] muy por el contrario, como lo demuestra su preocupación por hacer justicia a su forma de verdad.

La verdad del arte: una experiencia metafísica

El punto de partida de la reconquista de esta verdad está dado por la experiencia del arte en la parte inaugural de *Verdad y método*. Aquí, el argumento esencial de Gadamer no es poco metafísico. En efecto, su idea es que el arte no es cosa de un simple juego subjetivo o una diversión que nos proporcionaría una distracción de la seriedad de la vida. Más bien, Gadamer denuncia en esta concepción (dominante) una banalización de lo que se produce en el fenómeno del arte. Precisamente para oponerse a eso presenta el arte como una experiencia de *verdad*, mejor todavía, como una *revelación*, que nos dice qué ocurre con la *esencia* real de las cosas. Esto es tan cierto que Gadamer habla de un juego del arte que es casi autónomo, porque es el ser de las cosas mismas el que viene a presentarse y anunciarse (*sich kundtut, offenbart sich, manifestiert sich, ereignet sich, geschieht*, etc.) en una obra, como si el artista no tuviera nada que ver con ello (cabe lamentarlo, pero no es una laguna real del análisis de Gadamer, porque su propósito no es explicar las condiciones de producción de una obra de arte sino describir la verdad que se puede experimentar gracias a ella). Lo que es revelado en el arte es para Gadamer lo que queda, por lo tanto, la esencia de las cosas. Toda obra de arte es una ilustración de esto, pero yo pienso de buena gana aquí en el cuadro *El 3 de mayo* de Goya (porque fue contemplándolo como comprendí a Gadamer), que muestra a campesinos pobres españoles fusilados a quemarropa por los soldados de Napoleón: ¡eso es lo que fue la ocupación de España en 1808, eso es lo que es toda forma de ocupación! Del mismo modo, el *Guernica* de Picasso nos dice lo que fue, como lo hacen *La anunciación* de Leonardo, *La escuela de Atenas* de Rafael, *En busca del tiempo perdido* de Proust o *The Times They Are a-Changin'* de Bob Dylan. La obra de arte, dice Gadamer, confiere un

«añadido de ser» *(Seinszuwachs)* a lo que nos ayuda a reconocer: ella llama la atención sobre el *ser verdadero* que es desvelado por la obra, de tal modo que ese ser ya no puede distinguirse de su transformación en obra *(Verwandlung ins Gebilde)*. Gadamer, entonces, insiste en la valencia tanto *ontológica* como *cognitiva* de la obra de arte. Él pone de manifiesto su alcance *ontológico* contra la tendencia a relegar la obra de arte al reino de la ilusión o de la apariencia, y su dimensión *cognitiva* para protestar contra su exclusión del campo del conocimiento. Obsérvese que cuando Gadamer habla de verdad, de ser, de conocimiento e incluso de esencia, nunca busca, a diferencia de Heidegger, redefinir esos términos. Los toma tal y como se dan en la lengua corriente y no tiene ninguna preocupación por modificar su sentido. Jamás dice, por ejemplo, que la verdadera correspondencia es derivada o que debe ser superada.

Ese enfoque del arte implica una significación metafísica muy poco señalada:

1) En primer lugar, pone de manifiesto lo que Gadamer llama la «trascendencia del arte».[7] La obra de arte tiene una «altura» propia: ella eleva nuestra mirada y nos hace participar en una «experiencia de verdad» que nos lleva a su juego. Si la obra de arte nos saca de la rutina cotidiana es para invitarnos a permanecer con ella, mejor, a estar en ella, y allí experimentar una verdad que no podría encontrarse de otro modo (la obra de arte, escribe a veces Gadamer, se resiste a una traducción en otro medio que no sea el suyo). Esa permanencia con la obra, que es al mismo tiempo una explicación con nosotros mismos, nos conduce a echar una mirada nueva sobre la esencia de las cosas. La obra de arte es así la ocasión de un recogimiento y de una elevación de la perspectiva.

2) Es igualmente importante observar que lo que dice la obra de arte desde esa altura suya es algo que nos interpela directamente, en el nivel de nuestra finitud, por así decirlo. Toda obra de arte, insiste Gadamer, me dice: «¡Debes cambiar tu vida!». La fórmula, inspirada en un verso de Rilke («Du mußt Dein Leben ändern», en *Archaïscher Torso Apollos*), pero también en *Don Giovanni*, recalca que la verdad de la obra de arte tiene algo espiritual en el hecho de que ella induce una transformación de aquel que permanece junto a ella: quien haya leído *El castillo* de Kafka o *Esperando a Godot* ya no verá la vida como antes. Así, la verdad de la obra de arte hace descubrir la esencia, pero también (como invita a hacerlo la

asonancia de los términos) el sentido de las cosas, y de manera mucho más poderosa a menudo que la verdad garantizada por el método. Esa verdad metódica es más que honorable, es indispensable, y Gadamer en modo alguno pretende criticarla (y mucho menos yo), pero la verdad de la obra de arte alberga una dimensión metafísica. Ya que la gran aportación del arte es hacernos descubrir una forma de verdad distinta a la de la ciencia, en la que la implicación del espectador o del participante —término platónico si los hay— es todo salvo una catástrofe, según la metáfora gadameriana de una «fusión de los horizontes», donde los horizontes de la obra y del intérprete vienen a fundirse uno en otro.

Gadamer deja entender con esto que la implicación del espectador, o del intérprete, en lo que comprende, no conduce de ningún modo al relativismo, porque el intérprete deja actuar sobre él un acontecimiento de verdad que tiene algo de irrecusable. Esa intuición rendirá sus frutos en la segunda parte de *Verdad y método*.

La verdad metafísica de las ciencias del espíritu

El propósito de esta segunda gran parte es reconquistar una experiencia de verdad perdida, podría decirse casi una *experiencia metafísica perdida*, aquella de las ciencias del espíritu. Ocurre que para Gadamer las humanidades no nos entregan únicamente una lluvia de informaciones sobre visiones del mundo que fueran conocimientos *porque* serían metódicamente verificables o cuantificables, y desde entonces respondieran a criterios científicos. Ellas nos transmiten primero verdades y enseñanzas reales de vida, en el sentido en que la historia era antaño concebida como *magistra vitæ*.

La primera lección de esta parte central es justamente enseñarnos que la verdad que nos prodigan las ciencias del espíritu se emparenta más con la experiencia «metafísica» del arte (en que la verdad se da como revelación y añadido de ser) que con aquella de las ciencias exactas. Es en este sentido como esa verdad resiste de una valiosa manera a toda relativización histórica, mientras que la verdad que depende de la verificación metódica, por su parte, puede ser revisada por la historia, y por lo demás lo es constantemente. Si es importante recordarlo es porque Gadamer a menudo

es percibido como un corifeo del relativismo debido a que esa sección de su obra promete elevar «la historicidad al rango de principio». Durante mucho tiempo se pensó que Gadamer defendía ahí tesis resueltamente historicistas, aquellas que inspiraron a los autores posmodernos. No es totalmente así cuando se leen atentamente esas páginas.

1) En un capítulo importante de esa segunda parte, en efecto, Gadamer llama la atención sobre el hecho de que existen obras que *trascienden* su época, aquellas que uno llama «clásicas». Por lo tanto, casi puede hablarse de la cualidad «metafísica» de las obras que se han vuelto clásicas. Esa idea no dejó de suscitar mucha controversia en los años sesenta, sobre todo con H. R. Jauss, cuando el asalto contra los clásicos (y todo cuanto venía de la tradición) se convirtió en la consigna de toda una generación contestataria (y conformista en eso). Pero el capítulo de Gadamer no hacía más que recordar una evidencia que no es conveniente desconocer: en todas las ciencias del espíritu se estudian obras que se destacan, y son ellas las que merecen ser calificadas de clásicas (distinción ya perceptible en las obras que escogemos leer y enseñar; de hecho, según Gadamer, esa elección no es solamente la nuestra porque depende de un trabajo de la historia). No hay más que pensar en las grandes obras de arte, tanto del pasado como del presente, en sus interpretaciones memorables, en las obras maestras de la filosofía de Platón, Aristóteles, Tomás, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger o Levinas. Se lo reconozca o no, la filosofía y las letras «viven» en esas obras que son su savia nutricia. Es «clásico», expresa Gadamer, *lo que trasciende la historia, al tiempo que es un producto histórico*. Es justamente ese misterio, ese «acontecimiento» lo que seduce a Gadamer respecto de lo clásico: las obras clásicas no caen del cielo; tienen una génesis, son el reflejo de su época, captada por obras (en el sentido en que Hegel dice de la filosofía que es su tiempo captado por el pensamiento), pero sin embargo no se dejan reducir a eso, porque pueden ser leídas en la actualidad como si fuesen redactadas para nuestra época. Su verdad trasciende en un sentido valioso el contexto que las vio nacer (lo que no ocurre con las obras que la historia olvida, a veces erróneamente, pero es entonces porque merecen ser, o volver a ser, clásicas: la historia nos enseña que esos renacimientos tienen lugar de manera incesante). Hay aquí una enseñanza metafísica importante a propósito de la historia: la historicidad innegable de las obras y de las producciones espirituales no necesariamente conduce al relativismo. Muy

por el contrario: las obras producidas por la idea no son todas del mismo valor. Algunas se destacan porque nos ayudan a comprender mejor la esencia de las cosas y lo que nosotros somos. Esa es la razón por la cual se las llama clásicas. Es evidente que su canon varía, puesto que el presente siempre tiene algo que decir, se dé cuenta de eso o no. Algunos autores que antaño eran muy leídos o se los consideraba como clásicos —pensemos, por ejemplo, en Cicerón o incluso en Bergson— lo serán tal vez menos en la actualidad (pero podrían y merecerían volver a serlo).

2) Lejos de cuestionar la verdad, el trabajo de la historia es, por lo tanto, lo que permite a ojos de Gadamer distinguir lo que queda, lo que es fecundo de aquello que lo es menos. Ese es el sentido de lo que Gadamer llama la *Wirkungsgeschichte*, la historia de la recepción de las obras y de los acontecimientos que, a la larga, nos ayuda a distinguir los prejuicios de comprensión que no se sostienen bien de aquellos que son verdaderamente esclarecedores. La idea metafísica fundamental de Gadamer es aquí que la historia no arrastra todo al olvido («todo no es más que vanidad», *omnia transit*), ella *retiene* algunas cosas. Gadamer subraya muy especialmente la orientación que nos puede proporcionar el trabajo de la historia en la selección de los prejuicios y de las interpretaciones que son realmente fecundos (y ¿quién no depende de esto cuando trata de orientarse en la filosofía, la historia del arte o la historia?). Algunos consideran que va demasiado lejos, eso se discute, y denuncian su «optimismo histórico», recordando que la historia también puede ser encubridora, que en muchos casos no es más que aquella de los vencedores (Benjamin). Esa crítica no es totalmente injustificada. No obstante, hay que recordar que sigue siendo muy posible escribir la historia de los vencidos: es absolutamente indicado hablar de la guerra civil de España desde el punto de vista de los «republicanos», que «perdieron» (y ¿quién se interesa verdaderamente hoy en día en la historia desde el punto de vista de Franco?). Pero ¿es preferible un pesimismo histórico al optimismo de Gadamer? Sería mucho más desmovilizador. Gadamer, claro está, tiene esperanza en la historia, pero ¿gana el pensamiento en no compartir esa esperanza?

3) Gadamer también nos enseña a *respetar* en una gran medida a las obras de arte y de pensamiento que estudiamos en las ciencias del espíritu y la historia que nos las ha transmitido. Esto puede parecer caduco, pero la primera actitud frente a las obras del espíritu es para él la de la *apertura* a lo

que tienen que decirnos, a las verdades que nos enseñan. La crítica, la deconstrucción, la «sobrecontextualización» y la sospecha no están excluidas —y no pueden estarlo mientras sigamos siendo juncos pensantes—, pero no están en primer lugar. Ante todo es importante acoger las grandes obras que la historia y su presente nos han legado y entrar en diálogo con ellas, porque es a través de ese diálogo como ellas nos entregan sus verdades. Esa apertura al *sentido* y a la verdad de las obras, más que a su génesis y a su organización estructural, que interesan a otras concepciones de las ciencias humanas —que tienen sus méritos (la crítica de las fuentes es absolutamente indispensable)—, tiene algo de metafísico.

Esto es tan cierto que cuando intentamos comprender algunas obras, dice Gadamer en este contexto, lo hacemos anticipando que encierran un sentido poco más o menos «perfecto». Esta «anticipación de la perfección» significa que «solo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido».[8] No puedo leer o comprender algo sino suponiendo, caritativamente, que lo que se dice constituye un sentido totalmente coherente y comprensible. «Hacemos esta presuposición de la perfección —escribe intrépidamente Gadamer— cada vez [!] que leemos un texto».[9] Probablemente esa expectativa es a veces, incluso regularmente, decepcionada. Pero es entonces, y solamente entonces, cuando hay que recurrir a explicaciones de naturaleza genética, psicológica o que dependan de una hermenéutica de las profundidades como aquellas que tanto gustan a la crítica de las ideologías y al análisis estructural. Este tipo de lectura, sin embargo, no es primordial porque, a menudo, no deja hablar a las obras mismas. Para aquel que acepta que las obras le digan algo, en vez de encajarlas en esos pequeños sistemas de interpretación, la expectativa de la perfección está primero. En ocasiones se dice de la perfección que no es de este mundo, pero Gadamer deja entender que ella se encuentra en la raíz de todo esfuerzo de explicación. No es necesario subrayar los orígenes metafísicos de esta idea de perfección.

4) Por último, Gadamer tiene el mérito de recordarnos que las verdades históricas son verdades en las que participamos y que a partir de entonces responden a nuestra búsqueda de sabiduría. Estudiamos las obras del espíritu porque alimentan nuestra comprensión del sentido y de un sentido en el cual nos reconocemos. Toda verdad en el sector de las humanidades depende de la aplicación, dirá por lo tanto Gadamer: ella siempre es

comprendida, por lo menos en parte, a la luz de nuestras interrogaciones vitales. En ellas, no es la distancia de lo científico frente a su objeto lo que ofrece la única garantía de conocimiento. Asimismo, quizá más importante todavía es la participación del investigador (en el pleno sentido del término) en su objeto, al cual, por su esfuerzo de traducción —tanto mejor logrado cuanto que pasa inadvertido—, logra volver elocuente para su propia época. La verdad histórica trasciende aquí las épocas: procedente de un lejano pasado, ella interpela el presente que se reconoce en ella. Esa verdad amplía nuestros horizontes, contribuyendo desde entonces a nuestra humanidad y a nuestra humanización.

Del giro ontológico de la hermenéutica

La dimensión metafísica de *Verdad y método* es todavía más evidente en su tercera parte, porque evoca la metafísica general al hablar en su título de un «giro *ontológico* de la hermenéutica». Cierto es que el sentido de ese giro sigue siendo un poco enigmático u oculto. Con seguridad, Gadamer no desarrolla aquí una «ontología» en debida forma, como es posible encontrar en algunos manuales. Se trata, más modestamente, de una «inflexión» *(Wende)* ontológica. ¿En qué consiste?

En la economía de *Verdad y método* esta corresponde a una *ampliación filosófica* de la hermenéutica. Significa que la hermenéutica es más que una simple metodología de las ciencias del espíritu en el sentido en que la entendía Dilthey, sentido que seguía siendo corriente cuando Gadamer publicó *Verdad y método*.[10] Nadie ignora que no es una metodología lo que Gadamer pretende impartir. Su proposición es la de una hermenéutica más universal y ontológica.

Pero ¿en qué consiste, más positivamente, ese giro «ontológico»? Hemos visto que no se trataba de una ontología, y mucho menos de una metafísica desarrollada en una forma sistemática. ¿Cuál es su orientación última? ¿Se trata de una «ontología» general de nuestra condición histórica? Es la respuesta que se da más comúnmente, pero tiene el inconveniente de no hacer justicia a la intención reconocida de Gadamer, que es la de superar la problemática del historicismo.

Para ver más claro en esto, es conveniente partir del famoso adagio

alrededor del cual se cristalizaron tantos debates y malentendidos acerca de la hermenéutica: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». Es sabido cómo Richard Rorty y Gianni Vattimo se apropiaron de este principio.[11] Ellos vieron en él la expresión del historicismo y del nominalismo de Gadamer (sin darse cuenta de que Gadamer criticaba expresamente el nominalismo en esas secciones de *Verdad y método*). Plantaron en Gadamer —en lo que corresponde a una mala fusión de los horizontes—[12] su propia concepción de la historia y del lenguaje, según la cual nos sería imposible trascender nuestro marco lingüístico, cultural e histórico. «El ser que puede ser comprendido es lenguaje» significaría un poco —en oposición a lo que, sin embargo, dice el adagio— que no tendríamos ningún acceso al ser (!), ya que todo discurso sobre él justamente solo depende del orden del lenguaje. Ese orden «mediatizante» haría de él mismo una pantalla para el ser, decretado desde entonces inaccesible y sin interés. Rorty saca de esto un nominalismo pragmático (algunas descripciones son más «útiles» que otras, pero ninguna es nunca verificable), y Vattimo una «ontología nihilista» (en la que el ser no es «nada»). En otra parte me he explicado con Vattimo, cuyo pensamiento me parece consecuente, pero no pienso que haga justicia a la hermenéutica.[13]

En el espíritu de la presente obra, me gustaría sugerir aquí una lectura más metafísica de la consigna gadameriana. En el adagio «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», en primer lugar es impactante comprobar que la primera palabra sea la de… el *ser*. El adagio, por lo tanto, sostiene un discurso sobre el ser, desde el ser. ¿Qué dice a propósito del ser? Subraya primero y muy atinadamente que *puede ser comprendido*. Si esta banalidad es capital es porque a menudo se le hace decir a Gadamer que el ser no podría ser comprendido, en virtud de nuestro lenguaje, de nuestros esquemas culturales, etc. Nada más falso. Sin lugar a dudas, podemos comprender algo de lo que es (por supuesto, también podemos deformarlo, pero esa no comprensión presupone que una comprensión adecuada es posible): estamos en condiciones de entendernos unos a otros, de comprender lo que leemos, cuando recorremos un texto o un diario, donde podemos diferenciar lo que depende de los hechos y la simple opinión, podemos comprender el funcionamiento del corazón humano, de una flor, de la historia, etc. En pocas palabras, y es casi penoso tener que insistir en esto en un mundo donde la incomprensibilidad de cada cosa resulta tan

celebrada, efectivamente comprendemos el mundo, aunque nuestros proyectos de comprensión en ocasiones resultan erróneos y siempre quedan incompletos. No importa, es realmente el ser lo que comprendemos, y el adagio de Gadamer lo recuerda útilmente («el ser que puede ser comprendido…»).

El adagio aclara luego que es «en lenguaje» *(es lenguaje)* como habitamos el mundo. Gadamer defiende aquí una tesis muy audaz, emblemática de su hermenéutica: a su juicio, toda nuestra comprensión se desplegaría esencialmente en un modo lingüístico. El proceso de la comprensión consistiría en una búsqueda de palabras para decir lo que es. Así, cuando comprendemos la historia, el mundo, el otro, textos, noticias del mundo, esa comprensión siempre sería «lenguaje». Para Gadamer, el elemento lingüístico caracterizaría tanto el *objeto (Gegenstand)* como el desarrollo o el *proceso (Vollzug)* de la comprensión. El lenguaje determinaría por completo la realización de la *comprensión* porque esta se articularía siempre de alguna manera en lenguaje. En cuanto a la experiencia de los límites del lenguaje para expresar lo que experimentamos, Gadamer ve en esto una confirmación de su propia tesis: «El *fracaso* del lenguaje *(das Versagen der Sprache)* demuestra su capacidad de buscar expresión para todo —y la expresión "quedarse sin habla" es precisamente un modismo—, un lenguaje con el que el individuo no acaba su discurso, sino que lo inicia».[14] La única manera de refutar a Gadamer sería mostrar que existen modos de comprensión que no son necesariamente «lenguaje». Pienso que esto no es imposible, pero es difícil oponerse a Gadamer o invocar un ejemplo contra él sin utilizar el lenguaje.

Reconducción a la metafísica clásica

No obstante, es también una *tesis sobre el ser* lo que defiende Gadamer cuando plantea que es el ser mismo de las cosas lo que se presenta en lenguaje. Con esto quiere subrayar que el lenguaje que utilizamos sobre el ser no es una simple construcción o una mera invención. No, el lenguaje que utilizamos sobre él viene del mismo ser. «Emana» de él, dirá incluso Gadamer. Esta es la parte peor comprendida de su hermenéutica, la más difícil, probablemente porque se trata de su vertiente más metafísica. Ella

tiene mucho que ver con una concepción del lenguaje que Gadamer, más que realmente desarrollar, solo bosqueja. A grandes rasgos, es bastante reconocible para que se puedan sacar algunas enseñanzas.

Como a menudo se produce en filosofía, es más fácil identificar la concepción a la que Gadamer se opone que su propia idea de fondo. Él critica sobre todo la concepción que hace del lenguaje un simple «signo» del pensamiento (o de las cosas). Esta concepción, nominalista, es corriente, y como tal totalmente respetable, pero Gadamer considera que está impregnada de cierto instrumentalismo: las palabras del lenguaje son aquí consideradas como instrumentos del pensamiento soberano, y dejan creer que el espíritu podría remitirse a las cosas antes de que se hayan presentado en lenguaje. Por cierto, nos está permitido crear nuevas palabras para cosas nuevas (un *iPod*, la «globalización», etc.), y puede decirse que esos «signos» son instrumentos al servicio del pensamiento, pero todos, considera Gadamer, presuponen que el ser desde siempre se presentó en lenguaje.

A la visión nominalista, que hace del lenguaje un «signo», Gadamer opone delicadamente otra concepción, según la cual la palabra corresponde más a la «imagen» (*Bild*, que también significa «cuadro») de la cosa. Aquí la dificultad, muy relativa, radica en el hecho de que esa inteligencia del lenguaje como *Bild* debe mucho a la concepción de la imagen que Gadamer había desarrollado en la primera parte de *Verdad y método* y cuya «valencia óntica»[15] había subrayado.

Por «valencia óntica» hay que entender que es la imagen artística la que confiere a lo que representa un «incremento de ser», dejándolo aparecer en toda su verdad;[16] la imagen, o el cuadro, no tiene menos ser que lo que ella (re)presenta y aquello de lo cual es copia *(Abbild)*, tiene *más*. Hasta puede ser vista, recalca Gadamer, inspirándose en una terminología (neo)platónica, como una «emanación de la imagen original».[17] La imagen justa y plena procede de su modelo, pero también lo hace emerger en *su* verdad, como por primera vez. Podría decirse entonces que las imágenes son más «reales» que las cosas mismas, porque son las imágenes las que permanecen y se imponen porque dan la esencia de lo que es. Esto es tan cierto que la imagen se vuelve inseparable de la cosa: ¿quién puede separar la última cena de su representación por Leonardo da Vinci o la persona de Descartes del retrato que de él presenta Franz Hals?

En un sentido análogo es como hay que pensar el ser del lenguaje para Gadamer, como una emanación de las cosas más que del pensamiento. Así, son las cosas mismas las que se vuelven manifiestas en el lenguaje. Esta «manifestación de las cosas» debe entenderse en el sentido de un genitivo subjetivo como manifestación de las cosas mismas gracias a la presencia o la luz insignes que les reconoce el lenguaje. El lenguaje llega incluso a conferirles un *incremento* de ser, sostiene Gadamer, ya que al ser así reveladas por el lenguaje las cosas desvelan su «ser», su realidad y su presencia: toda realidad es para nosotros aquella que ha logrado decirse en algún lenguaje. Aquí hay que prestar atención porque eso fácilmente puede ser interpretado en un sentido nominalista o relativista. Ahora bien, en Gadamer el acento no recae en absoluto en la «esquematización» de lo real que operaría nuestro pensamiento recortando lo real de tal o cual manera. Gadamer denuncia vigorosamente esta visión de la lengua como una formulación de lo real y la asimila a la concepción del lenguaje como «forma simbólica», propia de Cassirer y de muchos otros. Más bien, él pone el acento en la revelación ontológica prodigada por el lenguaje, en la automanifestación de las cosas en lenguaje. El lenguaje no se encuentra en posición de exterioridad respecto del ser, de alguna manera le es «inmanente», ya que es por él como el sentido de las cosas llega a desplegarse.

Precisamente por esta idea, dice Gadamer, la hermenéutica «nos llevará a toda la dimensión de los problemas de la metafísica clásica».[18] Una vez más, la alusión es un poco general, pero su sentido es claro a partir del contexto. La metafísica en la que piensa aquí Gadamer es aquella que había reconocido que los predicados trascendentales del uno, del ser, de lo bello, de lo verdadero y de lo bueno eran ante todo rasgos del ser mismo y no solamente del pensamiento que se yergue frente al ser. Lo que esta metafísica (cuyos principales representantes, y cuyos grandes textos, no son realmente nombrados) había visto formidablemente es lo que Gadamer llama la inserción del pensamiento en el ser, el lazo íntimo —y primordial — entre el ser y el lenguaje. Ella no veía en el doblete del ser y del lenguaje una oposición o un frente a frente, sino una intimidad original.[19] Gadamer habla aquí de la «inclusión *(Einbezogenheit)* del conocimiento en el ser» como de un «presupuesto del pensamiento antiguo y medieval», y cuya evidencia intenta manifiestamente encontrar su hermenéutica. El lenguaje

aparece así, primitivamente, como el lenguaje de las cosas. Esa tesis esencial constituye el desenlace metafísico de *Verdad y método*.

Huellas de la metafísica en los debates más tardíos de Gadamer: ¿perdido cual oveja entre la maleza, cada vez más seca, de la metafísica?

Es una idea de la que Gadamer, sin embargo, no habló mucho después de *Verdad y método*. Los debates suscitados por su obra, sobre todo aquel con la concepción más metodológica de la hermenéutica de Emilio Betti y ese otro con la crítica de las ideologías de Jürgen Habermas, lo llevaron en otras direcciones.

No obstante, el apego de Gadamer a la tradición metafísica se evidencia todavía en su importante ensayo de 1968, «Heidegger y el lenguaje de la metafísica».[20] Heidegger había hablado de ese «lenguaje de la metafísica» en su *Carta sobre el humanismo* de 1946, y en otras partes, por supuesto, como de un obstáculo que su libro *Ser y tiempo* aún no había superado. La metafísica, considerada como una voluntad de explicación del ente ordenado al principio de razón suficiente, habría conducido a la esencia de la técnica, sofocando la eclosión de un verdadero pensamiento del ser o del surgimiento fáctico *(Ereignis, Seyn, phusis)* que su pensamiento intentaba llevar a la palabra.

La cuestión que plantea Gadamer a Heidegger es la de saber si hay sin lugar a dudas algo así como un lenguaje cerrado de la metafísica que limitaría de entrada las posibilidades del pensamiento. El lenguaje ¿no está siempre en condiciones de superar sus propias crispaciones y de desarrollar nuevas posibilidades de expresión para el ser que hay que decir? Ciertamente, hay numerosas predeterminaciones lingüísticas del pensamiento. Pero estas justamente pueden ser reconocidas como tales y superadas. Pero siempre lo serán en nombre de otro lenguaje que será más adecuado al ser mismo: por lo tanto, es posible identificar esas esquematizaciones (por otra parte, no otra cosa hace Heidegger) y superarlas utilizando o arriesgando otras expresiones. «¿No hay manera de elevarse por encima de estas anteriores esquematizaciones del pensamiento?», pregunta Gadamer.[21] Para él no hay un lenguaje cerrado de la metafísica. La noción misma de un «lenguaje de la metafísica» ya lo

demuestra, porque busca trascender una predeterminación considerada funesta porque no haría justicia a lo que es, en consecuencia, al «ser» mismo. La única lengua que conoce Gadamer es aquella que hablamos y que siempre está en condiciones de elevarse por encima de las expresiones esclerotizadas del lenguaje que dejaron de ser expresivas. Para ello no se necesita superar la metafísica sino prestar atención a las cosas mismas (la fenomenología no tiene otra tarea) y a nuestras maneras de decir y de pensar, que siempre pueden ampliarse, matizarse y acoger nuevos contenidos. Gadamer confirma de esta manera que su relación con la metafísica es infinitamente menos refractaria que la de su maestro, venerado pero no seguido. Pero como lo señalamos al comienzo de esta obra, el mismo Heidegger no puede dejar de practicar alguna metafísica: si el «lenguaje de la metafísica» constituye para él una barrera o un obstáculo es porque tiene que proponer otro discurso sobre el ser, por consiguiente, una metafísica mejor. Por otra parte no puede expresarlo sino utilizando términos que forman parte del vasto repertorio de la metafísica: *aletheia*, *logos*, *phusis*, fundamento *(Grund)*, esencia *(Wesen)*, sin olvidar el *Dasein*, el pensamiento *(Denken)*, el ser y el tiempo.

A este respecto, no es un azar si el tema de la metafísica desempeñó un papel tan determinante en el debate tardío que Gadamer trató de llevar a cabo con Jacques Derrida. Es conocida la obsesión, heredada de Heidegger, que siempre experimentó Derrida frente al lenguaje de la metafísica, y acabamos de ver que Gadamer no la compartía de ningún modo. La cuestión que Derrida y Gadamer debatieron (si se puede decir así, a tal punto fue arduo su diálogo)[22] era también la de saber si había sin lugar a dudas una concepción cerrada de la metafísica que habría que superar a cualquier precio. Ocurre que, en la «buena voluntad de comprender» de Gadamer, Derrida sospechaba una recaída en la metafísica (y si la metafísica se caracteriza por su buena voluntad de comprender, me gustaría decir: ¡viva la metafísica!). Con mi hermenéutica —se preguntaba Gadamer en un bello texto retrospectivo— ¿no estaría más que «perdido cual oveja entre la maleza, cada vez más seca, de la metafísica»?[23] Gadamer lo decía para significar que no reconocía en su pensamiento la metafísica de la presencia congelada que Derrida estigmatizaba en su deconstrucción (la que presta más atención al juego de los *signos* que al *sentido* mismo). Esa obsesión de la presencia plena y total tampoco la encontraba en la historia

de la metafísica, que por el contrario alberga maneras infinitamente diversas y matizadas de hablar del ser. La idea de una metafísica de la presencia es a su manera de ver una construcción o un fetiche de la deconstrucción que más que esclarecer obnubila el pensamiento sobre las posibilidades de la metafísica.

Del sentido de la interpretación

La oposición entre los dos autores puede ser reconducida a un debate sobre el sentido de la idea de interpretación. El mismo Derrida había distinguido dos interpretaciones de la interpretación en «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», una que se vuelve hacia el origen y trata de descifrar el sentido, la otra que afirma el juego de los signos, renuncia a la verdad e «intenta pasar más allá del hombre y del humanismo».[24] En un caso, interpretar es remontar del signo a lo que quiere decir, a su verbo interior y su sentido, aunque muchas veces no pueda ser sino presentido, en el otro es renunciar a ese sentido (como si esto fuera posible) y celebrar «un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa».[25]

Es difícil conciliar estas dos concepciones y prácticas de la hermenéutica, pero lo que parece presupuesto en ambas es que el significado exige una mediación o una transmisión (el alemán emplea aquí el mismo término, *Vermittlung*). La idea misma de interpretación evoca en latín una «prestación intermediaria» *(interpretatio)*, que presupone que el sentido no puede ser comprendido o actualizado sin ella: no se comprende un texto, una obra de arte, una lengua extranjera o el mundo sin implicarse en la constitución y la transmisión de ese sentido. El verbo latino *interpretari* (más corriente que el activo *interpretare*) es aquello que los gramáticos llaman un «verbo deponente», que corresponde un poco a la voz media en griego, es decir, un verbo al que se asocia un sentido activo, pero que se conjuga como los verbos pasivos porque algo le «ocurre» a aquel que actúa.[26] Implica algo activo y pasivo. Se lo ve en el verbo «interpretar»: uno se enfrenta con una actividad, un proceso, pero que recibe su sentido de otra parte, del texto por interpretar, de la partitura por tocar, de la lengua por traducir, de la ley por aplicar o del ser que quiere ser dicho (y que de alguna

manera «se dice») y cuyo mediador es el intérprete. La interpretación ocupa ese intersticio. De ahí una doble tentación en la teoría de la interpretación: la de insistir o bien en el carácter activo o bien en la pasividad total de la comprensión. En el primer caso tenemos al intérprete, o su lenguaje, como el inventor y el artesano de un sentido que no existiría sin él, mientras que en el segundo se le reconoce una función más subalterna, la de expresar un sentido que podría subsistir sin él.

Un adagio latino, a menudo invocado por Emilio Betti, permite ilustrar esa dualidad: *sensus non est inferendus, sed efferendus*,[27] el sentido no debe ser introducido (en el texto), sino extraído. En la estela de Nietzsche, Heidegger, Sartre, Deleuze y Derrida, los hermeneutas contemporáneos insistieron mucho en la idea de que la interpretación era una actividad creadora de sentido. Aunque no siempre lo reconozca, esa inteligencia de la interpretación debe mucho a la metafísica moderna de la subjetividad, de Descartes a Kant. Para ella, el hombre es un puro espíritu que se encuentra frente a un mundo (que formaría un «diverso» desordenado, según Kant) que debe poner en orden con ayuda de sus esquemas y sus conceptos. Aquí se considera evidente la visión nominalista del «mundo»: este formaría una masa bastante inerte, silenciosa sin nosotros, ya que todo sentido proviene de nuestra inteligencia, que «interpreta» el mundo de diferentes maneras. Entonces el acento se pone en la actividad constituyente del sujeto. Esto corresponde a la condición moderna de la subjetividad, para la cual el sentido es *inferendus*, «se debe introducir» en el mundo.

Pero aquí vale la pena plantear una pequeña pregunta: ¿de dónde viene esa introducción de sentido? ¿Del espíritu? ¿Solamente de la gramática? ¿De una ideología? ¿De la historia de la metafísica? De buena gana se lo sostiene, pero se olvida de lo que Ricœur llamó la vehemencia ontológica de la interpretación, su relación con el ser que la precede y la hace posible: ¿no son en primer lugar las cosas que tienen un sentido y que nuestra interpretación se encarga de explicitar?

Daremos un último ejemplo, muy sencillo, tomado de la ciencia contemporánea. Recientemente se «descubrió» la composición del genoma humano. Sin duda se trata de una interpretación en el sentido «activo» del término. Nadie la conocía antaño y es más que probable que su inteligencia se habrá refinado dentro de cien años. El caso es que esa interpretación quiere expresar y traducir algo *que es*, vale decir, algo así como el lenguaje

de nuestra condición genética. Es innegable que nuestras teorías del genoma no son más que aproximaciones (e hipótesis), pero aproximaciones a un sentido y hasta a un lenguaje de las cosas que precede a la teoría misma. En otras palabras, si el *sensus* parece a menudo *inferendus* (introducido, aquí por una teoría científica, en las cosas), no hay que olvidar que también es *efferendus*, para extraer de las cosas y de las obras mismas. No es la teoría la que inventa el funcionamiento ni el sentido de nuestros genes.

Por otra parte, se dice de una interpretación que violenta el texto o la obra que se trata de verter que es demasiado subjetiva. La interpretación puede entonces reemplazar a la obra misma. Puede tratarse de una nueva creación totalmente genial, fascinante por sí misma, pero la interpretación que tiende a ponerse en lugar de la obra olvida su función de mediación y de transmisión. Por eso Gadamer dice en ocasiones que la interpretación mejor lograda es la que no se hace notar como tal y que desaparece en la obra.[28] Lo vemos en el teatro o en el cine: si un actor ofrece una interpretación genial de su personaje no es porque se admire la actuación del actor sino porque uno cree estar en presencia de la persona representada y no se imagina otra cosa. Se lo siente en la pintura: la *Coronación de Napoleón* de Jacques Louis David nos hace ver al emperador mejor de lo que lo haría cualquier fotografía o cualquier biografía, como Miguel Ángel, que en la Capilla Sixtina nos ofrece una de las representaciones más convincentes de Dios (aunque nadie lo haya visto nunca). Del mismo modo, una traducción nunca está mejor lograda que cuando no se tiene conciencia de leer una traducción. No llama la atención el cineasta, el actor, el pintor, el músico, el traductor, el intérprete o el legislador que interpreta una ley adaptándola de una manera fluida al caso concreto, pero no porque la interpretación pretenda ser más discreta sino, muy por el contrario, porque es de un extraordinario virtuosismo.

Debido a eso la interpretación, revestida de una función de mediación, se encuentra repartida entre dos polos, que hay que saber mantener en equilibrio: una vertiente más objetiva y otra más subjetiva. Las hermenéuticas más recientes de buena gana celebraron la aportación subjetiva de la interpretación, que tiende a hacer de todo sujeto o de todo pensador un «artista», lo que por otra parte viene a halagar el *ego* de los mismos filósofos, «siempre dispuestos a considerarse como la sal de la tierra».[29] Olvidan la vertiente objetiva, evidente en ciencia, en filología y en

el caso de la interpretación que traduce una lengua extranjera, en la que el traductor se encuentra ligado por el sentido que debe transmitir. Todas esas formas de interpretación nos enseñan que no es posible interpretar una obra de cualquier manera o de acuerdo con el gusto y la comodidad de cada uno. De otro modo, no es ya una obra lo que se interpreta sino uno mismo el que se ofrece en espectáculo.

Cuando Nietzsche escribe que no hay hechos, solamente interpretaciones, lleva a las nubes el aspecto subjetivo, creador, de la interpretación. Pero lo que es interpretado ¿no es siempre un sentido, un mundo, que excede y que desde entonces rige la interpretación misma? Es en este sentido como se hablaba antaño de una interpretación «de la naturaleza», *interpretatio naturæ*. La expresión se encontraba sobre todo en el título de la obra maestra de Francis Bacon, el *Novum Organum, sive indicia vera de interpretatio naturæ* (1620). La interpretación de la naturaleza se oponía entonces a la *anticipatio* de la naturaleza que habría prevalecido, según la lectura bastante tendenciosa de Bacon, en la tradición aristotélica. Bacon sostiene que es más bien la naturaleza misma, su movimiento y su inteligencia interna lo que se trata de penetrar mediante la interpretación. Durante largo tiempo pensé que la expresión era de otra época, cuando la reencontré en esos jardines botánicos o esos islotes de naturaleza preservada donde hoy se encuentran «centros de interpretación». Su objetivo es ayudarnos a comprender el funcionamiento y la maravilla de la naturaleza. Aquí puede decirse que es el polo objetivo el que recupera sus derechos: es la propia naturaleza la que se trata de descubrir, interpretándola, es decir, haciendo surgir su sentido. Ya no se puede decir entonces, como se lo repite a más y mejor, que cualquier sentido proviene de la interpretación o que todo es un asunto de interpretación. Ocurre que el sentido de la interpretación le viene de otra parte. Tal vez, la interpretación nunca es más ella misma que cuando se olvida de sí misma.

Conclusión

Si Gadamer no se exhibió a voz en grito como un pensador metafísico, se ve que tampoco quiso nunca superar la metafísica y que incluso la reivindicó en momentos decisivos de su obra, ora de manera explícita, ora

más implícitamente (sobre todo en su análisis de la verdad de la obra de arte). Por cierto, habló menos de metafísica que de ontología, lo que era más natural para un alumno de Heidegger que sabía que su maestro podía leer su obra con un ojo crítico (al escribir *Verdad y método*, reconocerá Gadamer, «siempre tenía la impresión de que Heidegger me miraba por encima del hombro»):[30] la ontología aún funcionaba, porque se trataba de relanzar la cuestión del ser, pero el campo de la metafísica, hace cincuenta años, seguía siendo un terreno minado.

Sin embargo, Heidegger forma parte de los pocos autores que tuvieron en cuenta la inspiración metafísica de Gadamer. En una carta dirigida a Otto Pöggeler del 11 de enero de 1962 escribía, tras haber leído, u ojeado, *Verdad y método:* «En todo caso es extraño [*merkwürdig:* curioso, singular] ver cómo Gadamer retoma sin mayores exámenes, al final de su libro, la metafísica del ser que concibe el lenguaje como una determinación trascendental del ser».[31] Si a todas luces este pasaje traduce la perplejidad de Heidegger, en todo caso demuestra que era un excelente lector de Gadamer.

La modesta, demasiado modesta «metafísica» de Gadamer reside ante todo en su inteligencia ontológica del lenguaje: el lenguaje no es o no solo es un sistema de signos inventado por el pensamiento para referirse a lo real, es más bien la expresión del ser mismo (en el sentido subjetivo del genitivo). Puede decirse, utilizando las rúbricas clásicas de la metafísica, que la tesis de Gadamer se sitúa en el plano de la ontología o de la *metaphysica specialis* o de la *theologia*, por otra parte bastante abandonada por los filósofos del siglo XX, por lo menos hasta Levinas. Gadamer, que no recibió la educación religiosa de su maestro, estaba menos preocupado que Heidegger por las cuestiones teológicas. A lo sumo reconocía en la búsqueda religiosa una expresión del misterio y de la cuestión que la existencia es para sí misma, pero para él esta búsqueda encontraba su expresión más bien en el campo del arte y de la poesía.

Sin embargo, no es imposible extraer de su ontología enseñanzas para la problemática de una *metaphysica specialis*, aunque el mismo Gadamer no se aventuró por ahí. Ocurre que su hermenéutica esboza una inteligencia del ser que rompe *de facto* con el nominalismo del pensamiento moderno: para este, el ser no tiene sentido en sí, todo el mundo del sentido se reduce a una producción del pensamiento que proyecta sus conceptos generales sobre el

mundo, el cual se compone de masas físicas individuales, intrínsecamente desprovistas de sentido. Pero lo que sugiere Gadamer es que esta concepción nominalista representa una singular abstracción, porque el sentido que articulamos en lenguaje no es una mera creación de nuestro espíritu sino realmente el sentido de las cosas mismas. Así, lo que Gadamer permite pensar, o repensar, es la idea de que hay un sentido en el mundo mismo. Es ese sentido de las cosas lo que nos esforzamos por suspender, adivinar y captar en nuestros vacilantes proyectos de comprensión. Lo único incomprensible, decía Einstein, es que el mundo sea comprensible. Nosotros presentimos algo de esa inteligibilidad, de ese sentido del mundo, y no podemos dejar de admirar su belleza. De ese sentido de las cosas brota la idea de la metafísica.

1 En M. L. Portocarrero, L. A. Umbelino y A. Wiercinski (eds.), *Hermeneutic Rationality / La Rationalité herméneutique* (International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, vol. 3), Berlín, Lit Verlag, 2012, pp. 17-30. Agradezco a los directores de este colectivo que me hayan autorizado a retomar aquí lo esencial de este texto.

2 Véase el valioso estudio de M.-A. Vallée, «Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur: méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau», en *Études ricœuriennes / Ricœur Studies* 3 (2012), pp. 144-155 (ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/103 [consulta: 15-12-2017]).

3 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. I, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 551.

4 *Id.*, *El giro hermenéutico*, trad. de A. Parada, Madrid, Cátedra, 1998, p. 37.

5 Véase una vez más el último ensayo de Gianni Vattimo, *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009 [trad. cast.: *Adiós a la verdad*, trad. de M.ª T. D'Meza, Barcelona, Gedisa, 2010].

6 Heidegger, por su parte, era bastante alérgico a esas nociones de espíritu o de cultura para hablar de las humanidades. En una carta a su mujer del 20 de junio de 1932 (*«Mein liebes Seelchen!» Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfriede*, Múnich, Deutsche Verlagsanstalt, 2005, p. 180), escribía: «Si es cierto que los nazis a menudo nos obligan a taparnos la nariz, eso es todavía mucho mejor que el envenenamiento hipócrita al que fuimos sometidos en el curso de los últimos decenios bajo los eslóganes de la "cultura" y del "espíritu"» («so viel Übersindung einem die Nazis abfordern, es ist immer noch besser, als diese schleichende Vergiftung, der wir in den letzten Jahren unter dem Schlagwort "Kultur" und "Geist" ausgesetzt waren»). Lejos de las convicciones y las alergias de su maestro, Gadamer, por el contrario, abre *Verdad y método* con una defensa de la idea de cultura y del humanismo (que Heidegger del mismo modo trataba de superar). Véase también su texto más tardío, «El futuro de las ciencias del espíritu europeas», en *Acotaciones hermenéuticas*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Madrid, Trotta, 2002, pp. 143-161 («Die Zukunft der europäischen Geisteswissenschaften», en *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2000, pp. 112-128).

7 «Sobre la trascendencia del arte» («Zur Transzendenz der Kunst») es el título de un conjunto de ensayos que se encuentran en el último libro de Gadamer, sus *Acotaciones hermenéuticas*, *op. cit.*, pp. 181-238. La sección que sigue simplemente se titula «*Alétheia*» (trad. cast., pp. 239-278).

8 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. I, *op. cit.*, p. 363.

9 *Ibid*.

10 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. I, *op. cit.*, pp. 568-569: «Al reconocer la lingüisticidad como el medio universal de esta mediación [entre el pasado y el presente], nuestro planteamiento de sus puntos de partida concretos, la crítica a la conciencia estética e histórica y a la hermenéutica que habría que poner en su lugar, adquirió la dimensión de un planteamiento universal. [...] En este sentido la hermenéutica es, como ya hemos visto, un aspecto universal de la filosofía y *no solo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu*» (la cursiva es mía).

11 Véase R. Rorty, «Being that can be understood is language», en *London Review of Books* 23/2 (16-3-2000); G. Vattimo, «Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être», en *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), pp. 499-513.

12 Sobre la fusión de los horizontes que puede degenerar en confusión de los horizontes, véase mi estudio «La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adæquatio rei et intellectus*?», en *Archives de philosophie* 68 (2005), pp. 401-418.

13 «Vattimo's latinization of hermeneutics. Why did Gadamer resist postmodernism?», en S. Zabala (ed.), *Weakening Philosophy. Essays in Honor of Gianni Vattimo*, Montreal, Kingston, McGill-Queen's University Press, 2007, pp. 203-216 [trad. cast.: *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, trad. de F. J. Martínez Contreras, Barcelona, Anthropos, 2009].

14 H.-G. Gadamer, «Lenguaje y comprensión» (1970), en *Verdad y método*, vol. II, trad. de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 182.

15 Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. I, *op. cit.*, p. 182: «La valencia óntica de la imagen» (GW 1, p. 139: «Die Seinsvalenz des Bildes»).

16 *Ibid.*, p. 189: «En consecuencia, la representación (*Darstellung*) permanece referida en un sentido esencial a la imagen originaria que se representa en ella. Pero es más que una copia. El que la representación sea una imagen —y no la imagen originaria misma— no significa nada negativo, no es que tenga menos ser, sino que constituye por el contrario una realidad autónoma. La referencia de la imagen a su original se presenta así de una manera completamente distinta a como ocurre con la copia. *No es ya una relación unilateral*. Que la imagen posea una realidad propia significa a la inversa para el original que solo accede a la representación en la representación. En ella se representa a sí mismo. […] Pero cuando se representa así, esto no deja de ser un proceso accidental para pasar a pertenecer a su propio ser. Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado. La representación supone para ello un *incremento de ser*. El contenido propio de la imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original».

17 Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. I, *op. cit.*, p. 189.

18 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. I, *op. cit.*, p. 551.

19 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. I, *op. cit.*, p. 549: «Con esto venimos a parar, como era de suponer, a un núcleo de cuestiones con las que la filosofía está familiarizada desde antiguo. En la metafísica [la referencia es explícita] la *pertenencia (Zugehörigkeit)* se refiere a la relación trascendental entre el ser y la verdad, que piensa el conocimiento como momento del ser mismo, no primariamente como un comportamiento del sujeto. Esta inclusión del conocimiento en el ser es el presupuesto del pensamiento antiguo y medieval». Véase a este respecto la instructiva investigación

de M. Scraire, «Les sources médiévales du concept gadamérien d'*appartenance* dans *Vérité et méthode*», en *Laval théologique et philosophique* 65 (2009), pp. 83-104.

20 Ahora con el título «El lenguaje de la metafísica», en *Los caminos de Heidegger*, trad. de Á. Ackerman, Barcelona, Herder, 2002, pp. 73-82.

21 *Ibid*., p. 82.

22 Véase «Le dialogue toujours différé de Gadamer et Derrida», en *Les Temps Modernes* 67 (2012), n.º 669-670, pp. 357-375, y la correspondencia entre Gadamer y Derrida editada en el mismo número, pp. 376-390.

23 H.-G. Gadamer, «Deconstrucción y hermenéutica» (1988), en *El giro herméutico*, *op. cit.*, p. 74.

24 J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 401.

25 *Ibid*., p. 400.

26 En el mismo registro se pueden evocar otros ejemplos de estos verbos deponentes: *imaginari* (imaginar), *cunctari* (vacilar): cada vez nos enfrentamos con una «acción» del sujeto, pero que se produce en él, que le ocurre («algo en mí vacila»). Philippe Eberhard consagró un estudio lleno de espíritu a estas formas verbales y a su importancia para una filosofía de la interpretación, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2004.

27 Véase E. Betti, *Zur Grundlegung einer algemeinen Auslegungslehre* [Para fundar una doctrina universal de la interpretación], 1954, nueva ed. Tubinga, Mohr Siebeck, 1988, p. 21.

28 Véase H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, *op. cit.*, p. 231: «¡Que cuál es el criterio de la interpretación correcta! A mí me lo preguntan cientos de veces, y la gente se muestra totalmente asombrada cuando, al interpretar un poema, digo que el criterio de una interpretación "correcta" es que desaparezca cuando se lo vuelve a leer, porque entonces ya todo parece obvio».

29 R. Brague, *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, París, Flammarion, 2013, p. 106 [trad. cast.: *Lo propio del hombre. Una legitimidad amenazada*, trad. de L. Rodríguez Duplá, Madrid, BAC, 2012].

30 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. II, *op. cit.*, p. 387.

31 Carta de Martin Heidegger a Otto Pöggeler del 11 de enero de 1962 (citada según *Martin Heidegger / Otto Pöggeler Briefwechsel 1957-1976*, ed. de K. Busch y Ch. Jamme, de próxima aparición): «Merkwürdig ist ja auch, wie Gadamer am Schluss seines Buches die Seinsmetaphysik ungeprüft aufgreift, die Sprache als eine transzendentale Bestimmung des Seins fasst». Sobre este y otros textos que dan testimonio de la distancia de Heidegger respecto de Gadamer, véase mi estudio «The Neo-Kantian Heritage in Gadamer», en R. A. Makkreel y S. Luft (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, pp. 92-110.

Índice de nombres

Información adicional

El *Homo sapiens sapiens,* como animal autoconsciente y reflexivo que es, nunca ha dejado de indagar y preguntarse por el sentido de las cosas para entender la realidad del mundo en que vive y así vislumbrar el sentido de la existencia. ¿Qué significa con exactitud ese sentido de las cosas? ¿Se trata de un simple punto de vista del espíritu, de una observación o de un presentimiento? Este esfuerzo constante del pensamiento humano sobre las cuestiones del ser y la realidad ha dado paso a la filosofía metafísica. Sin embargo, la metafísica no puede avanzar si no hay una labor de comprensión de sus principios, sus objetos, su verdad y su sentido. Hace falta poner en marcha una interpretación y un desciframiento de los procedimientos del pensamiento del ser, y es aquí donde entra la hermenéutica para desvelar el sentido de las cosas.

Este libro abre una línea de discusión sobre la hermenéutica del pensamiento metafísico, uno de los campos de investigación filosófica más estimulantes de nuestro tiempo. Para poder encarar las cuestiones fundamentales de la filosofía hace falta que las dos disciplinas filosóficas vayan de la mano para conseguir esbozar las respuestas. Así lo defiende Jean Grondin en esta obra, pues se propone captar y hasta renovar el proyecto esencial de la metafísica presentando no solo una serie de estudios que bosquejan algunas de las ideas generales de la hermenéutica metafísica, sino también su actual estado de situación.

JEAN GRONDIN (Cap-de-la-Madeleine, Canadá,) es especialista en el pensamiento de Kant, Gadamer y Heidegger. Su campo de investigación abarca las disciplinas de la hermenéutica, la fenomenología, la historia de la metafísica y la filosofía clásica alemana. Desde trabaja en el Departamento de Filosofía en la Universidad de Montreal, y ha sido profesor invitado en

diversas universidades e institutos de todo el mundo. Es doctor *honoris causa* por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, de Tucumán (Argentina) y titular de la Cátedra de Metafísica Étienne Gilson (París). Ha ganado numerosos premios, entre ellos el Killam, Léon-Gérin, André-Laurendeau y Konrad Adenauer.

OTROS TÍTULOS

Jean Grondin

Del sentido de la vida
Introducción a la metafísica
¿Qué es la hermenéutica?
Introducción a la hermenéutica filosófica
Introducción a Gadamer
A la escucha del sentido
La filosofía de la religión

Jesús Adrián Escudero

Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana